THEOLOGISCHE REVUE

begründet von Franz Diekamp, fortgeführt von Arnold Struker, herausgegeben von der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Münster, Schriftleiter: Univ.-Prof. Dr. Josef Gewieß und Univ.-Prof. Dr. Bernhard Nisters

Jährlich 6 Hefte **ASCHENDORFFSCHE VERLAGSBUCHHANDLUNG, MÜNSTER WESTFALEN** **Halbjährlich DM 8,—**

Nr. 6 **1954** **50. Jahrgang**

Wesensphilosophie und thomistische Metaphysik. Von Ludger Oeing-Hanhoff.
Salmon: Das Problem der Psalmen (Eising)
Synoptische Studien (Gewieß)
Kuss und Michl: Der Brief an die Hebräer und die Katholischen Briefe (Schierse)
S. Alberti Magni Opera omnia. Tom. XIX (Ott)
Trillhaas: Die innere Welt (Keilbach)
Holzmann: Pfeifer Huisele (Schreiber)
Mitteilungen
Theologische Bibliographie (Samulski)

Wesensphilosophie und thomistische Metaphysik.

Zu Etienne Gilson: „L'être et l'essence". Von Ludger Oeing-Hanhoff, Münster.

Um in die Probleme heutigen Philosophierens einzuführen, geht der Freiburger Philosoph Max Müller in seiner M. Heidegger gewidmeten Schrift: „Existenzphilosophie im geistigen Leben der Gegenwart" (Heidelberg 1949) von der im französischen Existentialismus geläufigen Unterscheidung zwischen einer „Wesensphilosophie", „deren Grundbegriff die essentia ist" (S. 15), und einer an der existentia orientierten „Daseinsphilosophie" aus. Dieses Gegensatzpaar spielt auch im gegenwärtigen französischen Thomismus eine tragende Rolle. Während aber M. Müller nach einer Deutung des platonischen Denkens als „Grundgestalt einer echten Wesensphilosophie" (S. 15), in der „die Wesenheit vor der Wirklichkeit rangiert" (S. 17), auch den Thomismus als „einen bestimmten Typ der Wesensphilosophie" bezeichnet (S. 19 ff), sehen J. Maritain und E. Gilson die Auszeichnung und treffendste Charakterisierung der Lehre des Aquinaten gerade darin, daß sie in der Frage nach dem Seienden sich nicht mit widerspruchslos denkbaren, abstrakten Wesenheiten abgibt, sondern sich mit den konkreten wirklichen Dingen unserer Welt befaßt und gleichsam als ihr Herz den Existenzakt ansetzt, daß in der thomistischen Metaphysik der Akt des Existierens, das Sein, einen gewissen Primat vor der essentia besitzt und daß sie so — im Sinne des genannten Gegensatzpaars — nicht nur als eine, sondern gar als die einzige „philosophie existentielle" bezeichnet werden muß[1]. Diese Interpretation der Philosophie des hl. Thomas, zu der die beiden hervorragendsten Repräsentanten des französischen Thomismus nach ihrem ausdrücklichen Zeugnis nicht vom heutigen „Existentialismus" angeregt worden sind[2], hat ihren vollendetsten Ausdruck und ihre tiefste Rechtfertigung in Gilsons „L'être et l'essence" (Paris, Vrin 1948) gefunden[3]. Die Hauptgedanken dieses Werkes, das vor allem im französischen und englischen Sprachraum eine geradezu außerordentliche Beachtung gefunden hat[4], sollen im folgenden dargestellt und besprochen werden.

L'être et l'essence hat als zentrales Thema eine Besinnung auf die Bedeutung des Wortes „Seiendes" (ens), das den Gegenstand der Metaphysik bezeichnet. Als leitender Gesichtspunkt für diese Besinnung, die nach dem Wort des Aristoteles „von alters her, nun und immer" Aufgabe der Philosophie ist, dient folgende Bemerkung: Seiendes nennen wir das, „was ist". Nun kann man in der näheren Bestimmung des Seienden den Schwerpunkt legen auf das begrifflich faßbare, erkennbare „Was", das Wesen oder auf das nur hinzunehmende, anzuerkennende, aber sich anscheinend dem Begriff und dem Begreifen entziehende „Ist", die Tatsache des Existierens. Und da der menschliche Verstand den natürlichen Hang besitzt, über das ihm Ungemäße und Unbegreifbare hinwegzugehen[5], ist es nicht verwunderlich, daß bei der Bestimmung des Seienden oft das „Ist", das Faktum des Existierens, ausgeklammert und nur das „Was", das widerspruchslos denkbare und begreifbare Wesen, angenommen wurde. So heißt es etwa bei Chr. Wolff ausdrücklich: „Notio entis . . . existentiam minime involvit, sed saltem non repugnantiam ad existendum" (Philos. Prima sive Ontologia, pars I, sect. II, cap. II, § 134).

Offensichtlich legt dieser Gesichtspunkt, den Gilson für seine Untersuchungen wählt, die eingangs genannte Unterscheidung von „Wesensphilosophie" und einer an der existentia orientierten „Daseinsphilosophie" nahe. Es ist nun bezeichnend für das Philosophieren Gilsons, daß er seinen Gegenstand nicht losgelöst von dessen geschichtlich vorgegebenen Deutungen in abstrakter, d. h. von diesen vorgegebenen Auslegungen absehender Systematik angeht. Vielmehr zeichnet der dafür wie kaum ein anderer kompetente Historiker in der Überzeugung, daß „die Philosophie von ihrer Geschichte nicht trennbar ist" (Le thomisme . . . p. 6.), den Weg nach, den das menschl-

[1] Vgl. E. Gilson, Le Thomisme, Introduction à la philosophie de saint Thomas d'Aquin (5. Aufl.), Paris, Vrin 1943 u. 1948, p. 511: „Ce qui charactérise le thomisme, c'est en effet la décision de situer l'existence au coeur du réel"; „en tant que métaphysique de l'exister, le thomisme n'est pas aussi une philosophie existentielle, il est la seule". Erstmalig, und zwar im Zusammenhang mit der philosophischen Gotteslehre, hat Gilson diese Gedanken entwickelt in „God and Philosophy" New Haven, Yale Univ. Press, 1941. Vgl. auch „Limites existentielles de la philosophie" in der Sammlung „L'Existence", Paris, Gallimard, 1945, pp. 69—87. — J. Maritain, L'existentialisme de saint Thomas, in: Acta Pont. Acad. Rom. S. Thomae Aq. vol. XIII, Rom, Marietti 1947, pp. 40—64, p. 40: „L'existentialisme de saint Thomas . . . est à mon avis le seul existentialisme authentique". Dieser Vortrag ist eine Zusammenfassung seines Buches „Court traité de l'existence et de l'existant", Paris, Hartmann, 1947. Über die Terminologie wird noch eigens zu handeln sein, da es zumindest mißverständlich ist, wie Maritain von einem „Existentialismus" des hl. Thomas zu sprechen.

[2] Vgl. Maritain, Court traité . . . p. 11. — Für Gilson vgl. Revue des sciences philos. et théol. 34, 1950, p. 321.

[3] Eine englische Fassung, die vor allem in der Einteilung des Stoffes Veränderungen aufweist, ist 1949 unter dem Titel: Being and some Philosophers in Toronto (Pont. Inst. of Mediaeval Studies) erschienen (in zweiter, um einen Anhang vermehrter Auflage, ebd. 1952). Im folgenden wird in der Regel nach der französischen Ausgabe zitiert. Zitate aus der englischen Fassung (die Paginierung stimmt in beiden Auflagen überein) werden durch ein der Seitenzahl vorgestelltes B gekennzeichnet.

[4] Vgl. die im Bulletin thomiste VIII, 1 (1951) p. 201 aufgeführten zahlreichen Besprechungen, die oft in Form größerer Artikel gegeben wurden.

[5] Vgl. das als Motto gewählte Wort von E. Meyerson: „La raison n'a qu'un seul moyen d'expliquer ce qui ne vient pas d'elle, c'est de le réduire au néant."

liche Denken in der Frage nach dem Seienden gegangen ist. Aus dem Nachgehen dieses Weges, das etwa in letzten, geschichtlich gezogenen Konsequenzen eines Ansatzes dessen Unfruchtbarkeit oder Falschheit zeigt, erwächst eine „philosophische Erfahrung" von allgemeiner, d. h. übergeschichtlicher Verbindlichkeit[6]. Eine solche Erfahrung sucht Gilson zunächst in langen (pp. 21—247), eindringlichen Analysen, die von Parmenides bis zu Kierkegaard führen, zu vermitteln und durchdringt dann sein Problem unter dem Licht dieser Erfahrung in selbständiger, mehr systematischer Reflexion.

Im einzelnen sei hier zuerst die Auslegung skizziert, die der Begriff des Seienden von Plato bis zu Thomas von Aquin gefunden hat. Platos Antwort auf die Frage nach der Bedeutung des Wortes „Seiendes" läßt sich aus seiner Bestimmung des ὄντως ὄν entnehmen. Dieser Ausdruck, den wir mit „wahrhaft Seiendes" wiedergeben, ist in seiner bezeichnenden Verdoppelung des gleichen Wortstammes nicht ins Deutsche übertragbar. Wir könnten die analoge Formel „wirklich Wirkliches" wählen. Aber kann man von Platos wahrhaft Seiendem sagen, daß es wirklich ist oder existiert? Im Unterschied zur üblichen Plato-Deutung, die entweder die „ultrarealistische" aktuelle Existenz der wahrhaft seienden Ideen behauptet oder sie, wohl in einem modernen Mißverständnis, als bloß subjektive Denkinhalte verstehen will, wirft Gilson die offensichtlich zuvor zu klärende Frage auf, was Plato selbst unter dem Wort „seiend" versteht, und er sucht aufzuzeigen, daß für Plato „seiend" gar nicht „existierend" bedeutet (29). Diese „Indifferenz zu jedem Problem der Existentialität" (30) ist natürlich nicht eine methodisch-bewußte Ausklammerung der Existenz, sondern ergibt sich aus dem nicht mehr zum Problem gemachten, wesentlich von Parmenides übernommenen (24) Seinsverständnis. Nur das verdient nach Plato die Bezeichnung des wahrhaft Seienden, was ständig mit sich identisch ist und sich stets in gleicher Weise verhält. Nur das Unveränderliche und Bleibende, das allein Gegenstand definierbaren und unveränderlichen Wissens ist, kann als wahrhaft seiend gelten, denn was ein anderes wird, hört auf zu sein, was es ist, und ist deshalb kein wahrhaft Seiendes. So „sind" in Wahrheit nur die im vernünftigen Erkennen gegebenen Ideen, nicht aber die im steten Wechsel befindlichen konkreten Dinge unserer Welt, die nur in dem Maße sind, als sie an den wahrhaft seienden Ideen partizipieren. Im Maße ihrer Instabilität und ihrer Umschläge sind sie aber nicht. Diese Mitte zwischen Sein und Nichtsein, in der die Dinge unserer Welt stehen, wie die ihnen zugeordnete „Meinung" Mitte zwischen Wissen und Nichtwissen ist (Staat, 477 AB), zeigt, daß für Plato seiend nicht existierend bedeutet, denn in diesem Sinn „ist ein Mittleres zwischen Sein und Nichtsein schwierig konzipierbar" (30). In solcher Weise setzt Plato, ohne das Faktum des „Ist" zu bedenken, das Seiende mit dem Identischen, dem Bleibenden und dem vernünftig Erkennbaren gleich.

In den Spätdialogen Platos wird deutlich, daß sich das wahrhaft Seiende nicht seiner formellen Bedingung der vollen Erkennbarkeit fügt. So ist etwa das Seiende als mit sich Identisches zugleich das Andere zum Rest. Da das Andere des Seienden aber das Nichtseiende ist, muß das Seiende zugleich Nichtseiendes sein. Wenn sich so das wahrhaft Seiende schließlich als unbegreifbar für das Denken zeigt, dann muß ein „Jenseits des Seienden" gesucht werden, von dem her das Seiende intelligibel wird (37). Das hat Plato zu tun versucht, indem er im Sophistes das Seiende auf das Eine zurückführt oder im Staat das Gute als ἐπέκεινα τῆς οὐσίας ansetzt. Mit diesen Namen bezeichnet dann Plotin das höchste unerkennbare Prinzip, welches das Sein aus sich hervorgehen läßt und es transzendiert, weil es das Begreifen transzendiert. In dieser Gleichsetzung des Seienden und des begrifflich Erkennbaren ist Plotin treu der platonischen Tradition (44), die Gilson in der englischen Fassung noch bis zu Meister Eckhart hin kurz verfolgt[7].

Die Metaphysik des Aristoteles ist von der Überzeugung getragen, daß das, was Plato Idee nannte, nichts gemein hat mit dem, was wir als wirklich Seiendes bezeichnen. Diese Überzeugung erwächst nicht aus einer vorhergehenden Kritik der platonischen Seinslehre, vielmehr ist sie Ausdruck einer gewissen völlig spontanen Sicht der Natur des Seienden, aus der die Platokritik erwächst (47). Freilich ist es für Aristoteles schwer, eine positive Bestimmung des eigentlich Seienden zu geben. So schließt er zunächst das aus, was nicht im vollen Sinne Seiendes ist: die Akzidentien und die allgemeinen Prädikate. Diese doppelte Negation führt zur doppelten Bestimmung des eigentlich Seienden (οὐσία) als individuelles Einzelne und als für sich bestehendes Subjekt von Akzidentien. Da wir die Gegenwart solcher individueller Substanzen am eindringlichsten an ihrem Wirken erkennen, ist jede von ihnen ferner Wirklichkeit und Akt (ἐνέργεια). Statt im vorhinein einen Typ des Seins, der dem Denken völlig Genüge leistet, als wahrhaft Seiendes anzusetzen, beginnt Aristoteles also mit der Annahme der rohen Fakten, freilich bereit, dann die Untersuchung ihrer intelligiblen Struktur so weit wie möglich fortzutreiben (52).

In dieser Frage, was das Seiende formell als Seiendes konstitutiv begründet, ist Aristoteles jedoch mehr der platonischen Seinsauffassung verhaftet geblieben, als er es wünschte und glaubte (56). Denn nach ihm ist jener innere Grund des Seienden als solchen das intelligible, in allen Individuen einer Art identisch-allgemeine wesentliche Wassein (τὸ τί ἦν εἶναι), das — wiederum auch οὐσία genannt — „erster Grund des Seins" ist (Metaph. Z, 17, 1041 b 28). Sicher ist oder existiert allein das Individuum, aber alle Untersuchungen über das, was ein Individuum zum wahrhaft Seienden macht, führen Aristoteles dazu, in der Wesensform die letzte Wurzel des Seienden als solchen zu sehen (56). Wenn so das intelligible allgemeine Wesen nicht nur als Prinzip des „Was" des Seienden, sondern schlechthin als erster Grund dessen, „was ist", angesetzt wird, dann bleibt ebenfalls hier die metaphysische Betrachtung befangen in der auch von Plato nur gesehenen Ordnung des Essentiellen.

Diese „subtile Eliminierung der mit dem fundamentalen Faktum der Existenz verbundenen Probleme" (58), die darin besteht, daß Aristoteles das „ist" des Seienden oder das Sein schlechthin nicht eigens bedenkt, sondern mit dem wesentlichen Wassein identifiziert, zeigt sich bedeutsam bei der Frage nach dem Ursprung der Welt. Diese Frage ist für Aristoteles unter der Voraussetzung, daß das wesentliche Wassein notwendig und gleichsam per definitionem seiend ist, ohne Sinn (58), wie auch die Frage absurd ist, warum das Menschsein Menschsein ist (Met. Z. 17, 1041 a 14). Freilich hat das entstehende Einzelne Ursachen seines Seins und Werdens, deren erste das wesentliche Wassein als Formalursache ist. Dieses dem Einzelnen vorhergehende Wesen — denn der Mensch ist notwendig vom Menschen gezeugt — wird aus Liebe zum höchsten Seienden in der auch ungewordenen, unzerstörbaren Materie von Individuum zu Individuum weitergegeben. So ist der erste Beweger durch die Liebe, die er hervorruft, Ursache dafür, daß die Dinge ihr Sein erlangen, aber er ist nicht Ursache dafür, „daß" die Dinge in ihrer Gesamtheit „sind" (62 u. 76).

Die Unmöglichkeit, vom Boden der aristotelischen Substanzmetaphysik aus die jüdisch-christliche, auch von den Mohammedanern geteilte Schöpfungslehre anzunehmen, zeigt sich klar bei Averroes, der ein „Aristoteles redivivus" sein wollte. In der Tat ist für Averroes das von der Schöpfungslehre gestellte Problem der Existenz eine falsche Fragestellung, die sich nach seinem ausdrücklichen Urteil aus dem Eindringen religiöser Meinung in den Bereich der Wissenschaft erklärt (64).

Es ist nach diesen Darlegungen klar, daß die christlichen Theologen des Mittelalters, denen die Lehre von der Schöpfung unbezweifelbares und fundamentales Dogma war, die aristotelische Philosophie nicht einfachhin übernehmen konnten. So beweist die Tatsache, daß Thomas von Aquin ständig Aristoteles zitiert, keineswegs, daß er sich damit begnügt, „dem Philosophen" zu folgen (84). Vielmehr legte ihm seine Theologie — und der Aquinate war seinem Selbstverständnis nach Theologe — die Notwendigkeit auf, die aristotelische Philosophie in ihrem Ansatz und ihrem zentralen Problem in Frage zu stellen und prüfend neu zu vollziehen. „Es war also unvermeidlich, daß ... die Theologie des hl. Thomas auf seinen Aristotelismus einen Einfluß ausübte, den einige als verwirrend bezeichnet haben, in dem man aber vielmehr die Quelle seines persönlichsten und echt schöpferischen philosophischen Denkens sehen muß" (81).

Thomas ist zwar mit Aristoteles darin einig, daß Gegenstand der Ersten Philosophie das Seiende als solches ist, er folgt ihm auch darin, daß man das eigentlich Seiende nicht in allgemeinen Ideen, sondern im konkreten Einzelnen zu sehen hat, aber in der so entscheidenden Auslegung des Seienden durch Erhellung seiner

[6] Vgl. dazu E. Gilson, The Unity of Philosophical Experience, Scribner's Sons, New York, 1937.

[7] Für Augustinus und die ihm folgenden mittelalterlichen Theologen vgl. jedoch vor allem den Abschnitt: „Les théologiens de l'essence", Le thomisme ... pp. 73—81.

inneren Struktur geht er eigene Wege. Während sich nämlich nach Aristoteles die Konstitution der wirklichen Dinge unserer Welt in der Begründung durch Wesensform und Materie erschöpft, ist damit für Thomas das grundlegende Faktum noch nicht metaphysisch erklärt und gerechtfertigt, „daß" das Seiende „ist". Dieses in der „absoluten Position" des Existenzurteils bejahte Faktum des Seins, des Existierens einer Sache ist nämlich — so sei der thomistische Gedanke kurz zu begründen versucht — eine alle Formen und Wesenheiten übergreifende, überwesenhafte („transessentiel": 299), unendliche Bestimmung eines Dings, die als solche nicht in einer spezifisch begrenzten, nur hinsichtlich der Individuen ihrer Art allgemeinen und unbegrenzten Wesensform innerlich begründet sein kann. Deshalb ist nach der thomistischen Metaphysik ein wirkliches Ding unserer Welt nicht nur durch die Wesensform begründet, die es hinsichtlich seiner begrifflich faßbaren Wesensart konstituiert, nicht nur durch die Materie, durch die es sich von den anderen Repräsentanten derselben Art unterscheidet, sondern erstlich und vor allem durch den Akt des Existierens oder durch das Sein selbst[8], das die individuelle schon aus Form und Materie zusammengesetzte Wesenheit zum Seienden macht, das wahrhaft den Akt des Seins ausübt.

In solcher Weise baut sich nach Thomas jedes Seiende in einer „realen Zusammensetzung" (de Veritate 27, 1, 8) aus Sein und Wesen auf (103) und ist folglich das Zusammen, die Einheit von Sein und Wesen (284, 299, 304, 322). Als componentia des Zusammengesetzten sind Sein und Wesen nicht wiederum seiende Dinge, denn ein existierendes Ding ist nicht aus existierenden Dingen zusammengesetzt (115, 325), sondern unselbständige vorkonkrete Prinzipien, die sich wie Akt und Potenz zueinander verhalten. Als Akt der Wesenheit ist das Sein vollkommener als seine Potenz, und da es der aktuierende Grund aller Wesensvollkommenheiten ist, sie also in sich einheitlich enthalten muß, nennt Thomas das Sein die „perfectio omnium perfectionum" (de Potentia 7, 2, 9).

Denkt man das Sein nicht, wie wir es kennen, als unselbständiges völlig relatives Prinzip, sondern als selbständig und losgelöst von der es begrenzenden Wesenheit und von dem durch es innerlich begründeten Seienden, dann wäre solches für sich bestehende, subsistierende absolute Sein notwendig einzig und in unendlicher Fülle schlechthin vollkommen, also verschieden von allem, was Gegenstand unseres unmittelbaren Wissens ist. Tatsächlich gilt im Thomismus diese Bestimmung, das ipsum esse subsistens zu sein, als eigentlichste Bezeichnung Gottes, und Thomas glaubt, daß Gott selbst dem Moses „diese sublime Wahrheit" offenbart hat, als er „Qui est" als seinen Namen kundtat[9].

Von hier aus ist auch die theologische Bedeutung des thomistischen Verständnisses vom Seienden deutlich, das sich nicht nur beim Problem der Gotteserkenntnis als fruchtbar erweist, sondern auch zur Bestimmung des Verhältnisses von Gott zu den Dingen dient. Während nämlich Gott, der keine Wesenheit hat, es sei denn sein Sein (112), als ipsum esse subsistens einfach ist, sind die Dinge aus Sein und Wesen zusammengesetzt. Diese Zusammensetzung der von sich aus gewissermaßen „wesentlich verschiedenen" (114, n. 1) Prinzipien zur Konstitution des endlichen Seienden bedeutet ferner, daß nur Gott kraft seines Wesens, von sich aus und notwendig ist, während alle anderen Dinge nicht kraft ihrer Natur, sondern nur insofern sind, als ihnen das Sein als eine Gabe zukommt. Das Sein wurzelt nicht in der Wesenheit der Dinge, sondern bleibt abhängig von der freien Gunst des Gebers, der es verleihen und erhalten muß (94). Es ist jedoch überraschend, „daß nichtsdestoweniger die Welt des hl. Thomas, die kontingente Wirkung eines zuhöchst freien göttlichen Willens ist, die gleiche Festigkeit und Dauerhaftigkeit im Sein besitzt wie die Welt des Aristoteles und des Averroes" (93), denn — und diesem Satz widmet Gilson eine besonders eindringliche Interpretation (93—99) —: creaturarum naturae hoc demonstrant ut nulla earum in nihilum redigatur (S. Theol. I, 104, 4).

Endlich beeinflußt die eigenständige thomistische Strukturerhellung des Seienden auch die philosophische Erkenntnislehre. Wenn nämlich die Wesenheit kraft ihrer Form das konzeptualisierbare und der Definition zugängliche Element des Seienden ist, dann transzendiert das Sein, weil es die Ordnung des Wesenhaften überschreitet, auch die Ordnung des begrifflich Erfaßbaren (111). Freilich ist es, weil jenseits des Begreifens, nicht auch schon jenseits unseres Denkens, des vernünftigen Vernehmens überhaupt (110), könnten wir das Sein einer Sache im Existenzurteil doch nicht anerkennen, wäre es uns nicht bekannt. Weil das Sein, das kein von vielen Einzelnen aussagbarer Wesensbegriff (vgl. 2, 110 f, 248, etc. B. 190—202) und so kein Gegenstand der simplex apprehensio ist, erst im Urteil erreicht und bezeichnet wird (120, 283), deshalb entspricht der thomistischen Metaphysik, die dem Akt des Seins einen Primat vor der potentiellen Wesenheit zuerkennt, eine Erkenntnislehre, in der das Urteil den Vorrang vor Abstraktion und simplex apprehensio besitzt (286, 297).

Als besonders bemerkenswertes Ergebnis dieser Untersuchungen kann der tiefgreifende Unterschied der thomistischen von der aristotelischen Metaphysik angesehen werden. Zwar ist nach Gilsons Darlegungen die übliche Bezeichnung: „aristotelisch-thomistische Metaphysik" nicht einfachhin falsch, denn Thomas gibt die ursprüngliche, etwa in der Platokritik wirksame Intention der aristotelischen Philosophie nicht auf, sondern verschafft ihr vielmehr volle Geltung (vgl. 51), aber man geht doch am tiefsten Gehalt der thomistischen Metaphysik vorbei, wenn man nicht ihre Eigenständigkeit und Originalität auch gegenüber Aristoteles sieht. Mit Recht sieht Gilson in den Anregungen von der Theologie die Quelle für das persönlichste philosophische Denken des Aquinaten. In welchem Maße daraus eine echt philosophische fruchtbare Neugestaltung der ganzen aristotelischen Ersten Philosophie erwuchs, mögen die folgenden Bemerkungen noch einmal verdeutlichen, die eine Zusammenfassung, Ergänzung und Bestätigung von Gilsons Interpretationen zu geben versuchen.

Philosophie ist Streben nach einer Erkenntnis vom Ganzen der Dinge. Solche Erkenntnis des Alls ist nicht durch ein Erfassen und Aufzählen der einzelnen Dinge in ihrer unbegrenzten Vielzahl und Mannigfaltigkeit zu erreichen, verlöre man sich doch dann ins Endlose. Wenn man sich aber einem einzelnen Ding zuwendet, um es nicht in seiner Besonderheit, sondern als Seiendes zu betrachten, dann ist in dieser Betrachtung des einzelnen als eines Seienden gewissermaßen alles zu erkennen, denn alles, was ist, kommt in dieser allgemeinsten Bestimmung, Seiendes zu sein, überein und wird so in der Erkenntnis des Seienden überhaupt allgemein erkannt. Deshalb ist für Aristoteles und Thomas die Betrachtung des Seienden als solchen Aufgabe der Ersten Philosophie[10].

Was ist nun das Seiende als solches? Bekanntlich läßt sich diese Frage nicht mit der Angabe einer aus genus und differentia specifica gebildeten Definition beantworten, denn das ens ist keine Gattung, geschweige denn eine in der angegebenen Weise definierbare Art. Man kann aber die Frage nach dem Seienden als solchem durch den Aufweis seiner inneren konstitutiven Gründe beantworten. Auf diesem Weg bestimmt Thomas das ens als das aus den Prinzipien Sein und Wesen Zusammengesetzte oder, wie oben eigens hervorgehoben wurde, als Einheit von Sein und Wesen. Die Kontingenz des Seienden, die mit der ursprünglichen Verschiedenheit seiner konstitutiven Prinzipien gegeben ist, führt Thomas darüber hinaus zur Anerkennung einer — im Unterschied zu den konstitutiven, inneren Gründen — bewirkenden, äußeren Ursache des Seienden überhaupt, des Schöpfergottes, der „als Ursache des Seienden als solchen" (Comm. in Met. 6, 3, 1220) nicht mehr ein zusammengesetztes Seiendes, sondern das einfache ipsum esse subsistens ist.

[8] Vgl. S. c. Gent. 2, 54. Thomas nennt das „ipsum esse, quo aliquid est" (de Anima 6) nie „existentia" oder „actus existendi". Da aber im Französischen esse und ens sprachlich nicht unterschieden sind, übersetzt Gilson esse mit „exister" oder „l'acte d'exister", wobei er sich freilich, wie noch zu besprechen ist, der damit gegebenen Schwierigkeiten bewußt ist. Für die deutsche Sprache entfällt aber die Notwendigkeit zu dieser leicht sinnverschiebenden Übersetzung. Die im Text gegebene Darstellung der thomistischen Auslegung des ens berücksichtigt neben L'être et l'essence die Kapitel „Existence et réalité" und „L'esprit du thomisme" aus Le thomisme . . . pp. 42—68 u. pp. 497—523.

[9] Vgl. dazu Le thomisme . . . I, Ch. IV: Haec sublimis veritas, pp. 123—139.

[10] Zu dieser Bestimmung des Gegenstandes der Metaphysik vgl.: Arist. Met. A, 2, 982 a 8 ff. u. 21 f. Thomas, Comm. in Met. 1, 2 (36 und 44).

Freilich hat auch nach Aristoteles die Metaphysik „die Gründe und Ursachen des Seienden als solchen" zu erforschen (Met. E, 1, 1025 b 3 u. Γ, 1, 1003 a 31), schon deshalb, weil vernünftiges Erkennen, etwa im Unterschied zur Erfahrung, auf die Gründe geht (Anal. post. I, 2, 71 b 9). Aber Durchführung und Ergebnisse dieser Aufgabe sind anders als bei Thomas. Das gilt, wie dargelegt wurde, nicht nur hinsichtlich des aristotelischen Gottes, der keinesfalls bewirkende Ursache des Seienden als solchen ist[11], sondern auch und vor allem bei der näherliegenden Frage nach den konstitutiven Prinzipien des Seienden. Als solche gibt nämlich Aristoteles, nachdem er die Akzidentien als uneigentlich seiend ausgeschieden und schon dadurch die allgemeine Frage der Metaphysik verengt hat, lediglich Wesensform und Materie an. Das aber ist nicht nur Ausdruck seiner schon gekennzeichneten „Seinsvergessenheit" (vgl. 308), sondern es zeigt sich darin auch, da Form und Materie nur die Wesenheit des „ens mobile", nicht aber die des Seienden überhaupt konstituieren, daß die aristotelische Metaphysik in ihrer Durchführung oft mehr als Physik, deren Gegenstand das ens mobile ist, denn als allgemeine Metaphysik erscheint. So könnte man auch von hier aus die Metaphysik des Aristoteles „une promotion directe de sa physique" nennen[12].

Das Seiende als solches kann ferner erkannt und bestimmt werden durch die „nomina transcendentia", die als Prädikate von gleicher, noch die Gattungsbestimmungen „überschreitender" Allgemeinheit das ens inquantum ens charakterisieren. Aber im Unterschied zu Thomas, in dessen fast ausschließlich theologischen Werken sich doch eine ausführliche Transzendentalienlehre findet, wird bei Aristoteles dieser Weg zur Bestimmung des Seienden als solchen trotz wichtiger, aber nur beim unum ausführlicherer Hinweise nicht weiter bedeutsam. Obwohl er in der Wesensbestimmung der Metaphysik, die das Seiende als solches und „das diesem an sich Zukommende" (Met. Γ, 1, 1003 a 21) erforschen soll, die später von der Transzendentalienlehre erfüllte Aufgabe nicht übersehen hat, wird ihm doch in der Durchführung das Problem τί τὸ ὄν unmittelbar zur Frage τίς ἡ οὐσία (vgl. Met. Z, 1, 1028 b 2 ff.). Dann bestimmt er die konkrete Substanz durch Aufweis ihrer Gründe und unterscheidet sinnliche und unbewegliche Substanz. Aber das Gemeinsame von sinnlicher und unbeweglicher Substanz, von Substanz und Akzidentien, eben das, was den Seienden als solchem zukommt, wird nicht eingehend bedacht. So hat der Aquinate auch mit seiner Transzendentalienlehre die aristotelische Metaphysik fortgeführt; und wenn man bedenkt, welches Gewicht etwa die Lehre von der conversio entis et boni hat[13], zumal in ihrer unmittelbaren Folgerung, der Bestimmung des malum als privatio boni, dann leuchtet die Bedeutung auch dieser Fortbildung ein.

Endlich kann man das Seiende als solches durch die vollständige Einteilung in seine Hauptgattungen erhellen und verständlich machen. Das geschieht mit der Unterscheidung von Substanz und Akzidens, welche „das Seiende durch eine Affirmation und Negation" (ens in subjecto — ens non in subjecto) „aufteilen" (Thomas, de spir. creaturis 11) und deshalb die zum Seienden als solchem, und nicht lediglich, wie etwa die Quantität, nur zu einem Bereich der Dinge gehörigen Kategorien sind. Auch in der Lehre von Substanz und Akzidens vertieft Thomas die aristotelische Problemführung, indem er z. B. in Substanz und Akzidens die zwar real verschiedenen, aber notwendig zusammengehörigen Momente der Selbstentfaltung eines verwirklichten Wesens zu einem „totum quantitativum" oder „potestativum" sieht, welche Selbstentfaltung dabei nicht einen einmaligen Vorgang, sondern einen beständigen Selbstvollzug des verwirklichten Wesens meint (vgl. S. Theol. I, 76, 6). Darüber hinaus stellt sich die Frage, ob nicht auch die Einteilung des ens in die zehn Kategorien als Zeichen dafür gelten kann, daß die aristotelische Metaphysik sehr der Physik verhaftet bleibt, denn das „Wie groß", das „Wo" und „Wann" sind doch sicher nicht Kategorien des Seienden als solchen, sondern des ens mobile.

Am wichtigsten ist freilich die von Gilson so eindringlich dargelegte Tatsache, daß erst Thomas das Seiende, den Gegenstand der Metaphysik, vom „ipsum esse, quo aliquid est", vom Sein her versteht. Das aber stellt der Aquinate als ganz selbstverständlich hin, denn „der Name Seiendes wird vom Sein her genommen" (S. c. Gent. 1, 25), ohne freilich direkt das Sein selbst zu bezeichnen; und „Seiendes" heißt etwas, „insofern es das Sein hat" (II Sent. 37, 1, 1). Wenn in solcher Weise die Differenz zwischen Sein und Seiendem in den Ansatz der Metaphysik hineingenommen wird, dann ergibt sich der weitere Satz: quod habet esse et non est esse, est ens per participationem (S. Theol. I, 3, 4). Der damit ausgesprochene Partizipationsgedanke ist von zentraler Bedeutung für die thomistische Metaphysik[14]: Das Seiende wird dadurch konstituiert, daß eine als Prinzip unselbständige Wesenheit das Sein nach ihrer Fassungskraft partizipiert. Aber auch die endlichen Wesenheiten, die zwar nicht subsistieren, aber doch als unselbständige Prinzipien „sind" und deshalb nicht völlig außerhalb des allumfassenden Seins als solche Prinzipien „sein" können, müssen am Sein partizipieren und sich als „Siegelung des göttlichen Wissens" (de Veritate 2, 1, 6) aus ihm herleiten. Die Vereinigung des „erstgeschaffenen" (116) Seins mit den Wesenheiten als begrenzten ‚Weisen des Seins', die aus dem esse als ihrer „Quelle" oder ihrer „Wurzel" „entspringen" (305), ist die Konstitution des selbständigen Seienden. Aber auch „das Sein, das den geschaffenen Dingen innewohnt, kann" — als nichtsubsistierend und d. h. als nicht eigentlich seiend — „nur als sich vom göttlichen Sein herleitend verstanden werden" (de Potentia 3, 5, 1), d. h. es partizipiert an dem subsistierenden, wahrhaft seienden göttlichen Sein. So ist für Thomas das geschaffene allgemeine Sein „participatio Dei et similitudo ipsius" (de div. Nominibus 5, 2).

Für Aristoteles dagegen sind die Ausdrücke „Partizipation" und „Urbild" „leere Worte" und „poetische Metaphern" (Met. A, 9, 991 a 21; M. 5, 1079 b 25). Freilich denkt er dabei an die ebenfalls von Thomas abgelehnte Partizipation an Art- und Gattungsideen[15]. Aber unbestreitbar ist dem Stagiriten auch die thomistische Partizipationslehre, welche die totale Abhängigkeit aller endlichen Dinge von Gott zum Ausdruck bringt (vgl. S. Theol. I, 44, 1), völlig fremd. Daß diese verschiedenen Stellungnahmen zum Partizipationsgedanken eng verknüpft sind mit der eigenständig thomistischen Lehre vom Vorrang des Seins vor der Wesenheit, mag auch folgende Bemerkung zeigen: Wenn es überhaupt in den Dingen etwas Göttliches gibt, dann ist es nach der thomistischen

[11] Der thomistische Begriff der causa efficiens deckt sich, zumal in der Anwendung auf Gott, keineswegs mit dem aristotelischen der „ἀρχὴ τῆς κινήσεως", da diese so sehr mit der Formalursache gleichgesetzt oder auf sie zurückgeführt wird, daß Gilson glaubt, von einer „Verwischung" des Begriffs der causa efficiens sprechen zu können (61).

[12] E. Gilson, Les recherches historico-critiques et l'avenir de la scolastique, Antonianum XXVI, 1951, p. 46.

[13] Auch zu dieser Lehre findet sich — ähnlich wie beim verum — ein kurzer Hinweis bei Aristoteles: τἀγαθὸν ἰσαχῶς λέγεται τῷ ὄντι (Nik. Ethik 1, 4, 1096 a 24). — Erwähnt sei noch, daß die Unterscheidung von ens und res, welche Namen dasselbe einmal vom Sein und zum anderen von der Wesenheit her benennen, in der aristotelischen Substanzmetaphysik sinnlos wäre und auch tatsächlich fehlt.

[14] Das haben vor allem C. Fabro, La nozione metafisica di partecipazione secondo S. Tommaso d'Aquino², 1950 und L.-B. Geiger, La participation dans la philosophie de saint Thomas d'Aquin, 1942, herausgestellt. Thomas kennt nach Geiger zwei auch schon sprachlich zu unterscheidende Hauptarten der Partizipation: 1. etwas partizipieren (participation par composition); 2. an etwas partizipieren (participation par similitude). Hier und im Text kann nicht eingehender darüber gehandelt werden. Vgl. dazu vom Verf.: Ens et unum convertuntur. (Beitr. z. Gesch. d. Phil. u. Theol. d. MA, XXXVII, 3), Münster, 1953, S. 56 ff. u. 86 ff.).

[15] In seinen logischen und ethischen Schriften wendet A. jedoch selbst häufiger das Wort μετέχειν an. Vgl. dazu M.-D. Philippe, La participation dans la philosophie d'Aristote, Revue thomiste 1949, pp. 254—277.

Metaphysik das Sein (298) als „similitudo et participatio Dei". Für Aristoteles aber ist das Göttliche in den Dingen, das θεῖον, die immerwährende, von der Materie ersehnte Form, das wesentliche Wassein (Phys. A, 9, 192 a 17).

Angesichts dieser so nachdrücklich betonten Eigenständigkeit der thomistischen Metaphysik kann man nicht umhin, nach der Position Avicennas zu fragen, der in der Lehre von der „Realdistinktion" als Vorläufer des hl. Thomas gilt. Gilson hat sich dieser Aufgabe nicht entzogen. Unter dem Titel: „Die Wesenheit gegen die Existenz" untersucht er die Auslegung des ens bei Avicenna und Duns Scotus. Dann verfolgt er sein Problem über Suarez bis zu Chr. Wolff. Auch diese bedeutsamen Interpretationen sollen hier in ihren Grundzügen wiedergegeben werden.

Um die Metaphysik Avicennas zu verstehen, geht man am besten von seiner Bestimmung der Wesenheit aus. Eine Wesenheit kann nun in verschiedener Hinsicht angenommen werden, sei es als singulär in den Dingen oder als universell im Intellekt. Endlich kann man sie auch rein in sich und absolut betrachten. Diese rein als solche genommene Wesenheit ist an sich weder universell noch singulär, und nur deshalb kann sie universell im Intellekt und singulär in den Dingen werden. In ihrer Indifferenz gegenüber Singularität und Universalität ist sie an sich nur das, was sie ist: equinitas est equinitas tantum (121 ff).

Wie diese absolute Wesenheit von sich aus weder eines noch vieles ist (124), so kommt auch das Sein, das gleichfalls nicht zu ihrer Definition gehört, als weitere Determination „akzidentell" zu ihr hinzu: accidit quidditati (126). Wenn so jede Wesenheit indifferent gegenüber ihrer Existenz ist, dann kann umgekehrt ein absolut notwendiges Seiendes keine Wesenheit haben. Das ist einzig der Fall bei Gott, dem „necesse esse": „Primus igitur non habet quidditatem" (125). Die Dinge aber, deren Wesenheiten nicht das Sein einschließen, können ihre Existenz nur von einer Ursache haben: omne habens quidditatem causatum est, und zwar ist es das necesse esse, von dem sich das Sein über alle Wesenheiten ausbreitet (125).

Weil die Wesenheit an sich das Sein nicht enthält, es aber als weitere Qualifikation auch nicht ausschließt, ist sie in sich etwas bloß Mögliches. Wird ihr in der notwendigen Emanation des necesse esse diese Qualifikation des Wirklichseins zuteil, dann existiert sie als durch ihre Ursache verwirklichte Wesenheit (128).

Offensichtlich ist Avicenna mit dieser ganz an der Wesenheit orientierten Lehre weit entfernt von der thomistischen Konzeption des ens. Wenn man nämlich in der übrigens von Thomas übernommenen These, daß das Sein nicht zur Definition der (endlichen) Wesenheit gehört, eine Verschiedenheit von Sein und Wesen ausgesprochen sieht, dann handelt es sich dabei für Avicenna keineswegs um „mitgeschaffene", unselbständige und wie Akt und Potenz aufeinander bezogene innere Prinzipien des konkreten Seienden, sondern einmal um die gegen Wirklichkeit und Nichtsein indifferente bloß mögliche Wesenheit, zum andern aber um „dieses Mögliche selbst, sofern es durch seine Ursache als existierend gesetzt ist" (128), letztlich also um eine Distinktion zwischen Möglichkeit und Wirklichkeit desselben Wesens.

Diese Interpretation des angeblichen Vorläufers des hl. Thomas macht es verständlich, daß Duns Scotus gerade vom übernommenen Ansatz Avicennas aus dazu kommt, die thomistische Realdistinktion als „simpliciter falsum" zu erklären. Jener Ansatz ist kein anderer als Avicennas Begriff von der in sich weder universellen noch singulären Wesenheit, der „natura communis", die universell wird, wenn sie der Intellekt gewissermaßen erweitert, indem er ihr die Universalität zuerteilt, und die durch eine hinzugefügte Determination — letztlich durch die „haecceitas" — zur Singularität kontrahiert wird[16]. Jedem Zustand der Wesenheit entspricht nun im Scotismus — wohl im Unterschied zu Avicennas Lehre — eine je verschiedene Existenz. Ursprünglich kommt der Wesenheit als Gegenstand der göttlichen Vernunft ein Gedachtsein zu, bezogen auf die göttliche Allmacht ist sie möglich und besitzt ein Möglichsein, und als geschaffene individuelle Wesenheit besitzt sie aktuelle Existenz (129). Wenn so jede Wesenheit unmittelbar die ihr entsprechende Existenz besitzt, dann kann man nicht von einer Realdistinktion zwischen Sein und Wesen sprechen. Freilich gehört die Existenz nicht zur Washeit eines Wesens und ist so als eine der jeweiligen Wesenheit gemäße und ihr folgende Modalität in einer „distinctio aliquo modo accidentalis, licet non vere accidentalis" verschieden (131).

Des näheren hat Duns Scotus das Verhältnis von Wesenheit und Existenz nicht geklärt. Das blieb Aufgabe seiner Schüler, die die Lösung in dem genuin scotistischen Begriff des „modus intrinsecus" suchten. Ein solcher innerer Modus der Wesenheit ist alles, was zu ihr hinzukommt, ohne sie formell in ihrem Wesen zu verändern. Typ der innerlichen Modalität ist der Intensitätsgrad einer Form. Weißes Licht kann z. B. in der Intensität variieren, ohne aufzuhören, weißes Licht zu sein, das freilich entsprechend dem Intensitätsgrad modifiziert wird. So ist auch die Existenz ein modus intrinsecus der Wesenheit. Als solcher ist sie in der Wesenheit nicht eingeschlossen, dennoch kann man die Wesenheit nicht als real verschieden von ihrem inneren Modus behaupten, denn das hieße sie real von dem zu unterscheiden, was sie ist. Man kommt also darauf hinaus, die Existenz der Wesenheit als modus intrinsecus unterzuordnen. Mit dieser scotistischen Behauptung, die Wesenheit sei prioritate naturae eher sowie vollkommener als die Existenz, hat der Primat der Wesenheit, der schon Avicennas Philosophie zugrundelag, seine ausdrückliche klare Formulierung gefunden (133—136).

Diese Unterordnung der Existenz unter die Wesenheit gilt auch bei Gott. In der Aufzählung der die göttliche Wesenheit sukzessiv determinierenden Modalitäten gibt Franz von Mayronis, scotistarum princeps, folgende Ordnung an: essentia est primo essentia. Secundo essentia est haec. Tertio essentia est haec infinita. Quarto essentia est haec infinita existens et realis (138). Hier ist die Existenz so sehr Appendix der essentia geworden, „daß das Wesen des Ens a se nicht mehr unmittelbar den eigenen Akt des Existierens in seinem Begriff einschließt" (140).

Die mittelalterliche Metaphysik wurde der Neuzeit von Franz Suarez vermittelt. Für seine Konzeption des Seienden ist grundlegend die Unterscheidung von ens als participium und ens als nomen. Als Partizipium von „sum" bezeichnet ens das aktuelle existierende Seiende, als nomen hingegen nicht nur das, was existiert, sondern auch das, was existieren kann, oder wie Suarez formuliert, die „reale", d. h. „nicht fingierte und chimärische, sondern wahre und zum wirklichen Existieren fähige" Wesenheit. Das ens als nomen bezeichnet aber nicht das ens in potentia im Gegensatz zum ens in actu, sondern abstrahiert vielmehr „präzisiv" von der aktuellen Existenz, ohne ihre Privation oder Negation ausdrücklich mitzusetzen. So meint das ens als nomen nur die reale, d. h. nicht fingierte Wesenheit, weshalb Setzung oder Verneinung ihrer aktuellen Existenz schon einen engeren Begriff abgibt (143 f.).

Diese im Ansatz erfolgte Gleichsetzung von ens und essentia enthält bereits die Antwort auf die Frage nach einer wirklichen Zusammensetzung des Seienden aus Existenz und Wesenheit. Da es um eine wirkliche Verschiedenheit bzw. Zusammensetzung geht, handelt es sich dabei nicht um die bloß mögliche, sondern um die aktuelle essentia. Bedarf nun die aktuelle essentia, das heißt aber das existierende Seiende, noch einer anderen Aktualität, existentia genannt, um zu existieren? Das ist offensichtlich nicht der Fall. So zeigt sich, daß es nach seinem Ansatz für Suarez zu spät ist, „nicht nur das Problem zu lösen, sondern es zu stellen" (147).

Während Suarez noch einen Mögliches und Wirkliches umfassenden Begriff des ens bildet, schließt Chr. Wolff, der Suarez für den tiefsten Denker der Scholastik hält, positiv die Existenz aus dem Begriff des Seienden aus: quod possibile est, ens est (170). Nach dieser Eliminierung der weder deduzierbaren noch weiter analysierbaren Existenz aus dem Begriff des ens ist der Gegenstand der ersten Philosophie nun völlig der ratio gemäß, zumal Wolff das Mögliche durch die Nicht-Unmöglichkeit und diese durch die widerspruchslose Denkbarkeit bestimmt. Und dieser Triumph der Wesensphilosophie fällt zeitlich zusammen mit den Entdeckungen der neuen Naturwissenschaften, die auf allen Gebieten so viele summarisch konstruierten Wesenheiten zerbrach, welche ein unbesonnenes Denken für identisch mit den Wesenheiten der Dinge gehalten hatte (154).

[16] Avicenna hat Scotus nicht nur, wie in diesem Problem, positiv angeregt, sondern auch negativ-indirekt, d. h. er ist mit seiner These von der notwendigen Emanation der Welt aus Gott Exponent der griechisch-arabischen naturalistischen Notwendigkeitslehre, dem „Hauptgegner" des Scotus, und hat so indirekt dessen Freiheitslehre beeinflußt. Vgl. dazu: E. Gilson, Jean Duns Scot, Introduction à ses positions fondamentales, Paris 1952, vor allem pp. 175, 262 ff., 641 ff.

Diese kurz skizzierten Interpretationen verdienen, abgesehen von dem Beitrag, den sie zur spekulativen Durchdringung ihres Problems leisten, schon deshalb besondere Beachtung, weil sie nicht nur die vor einigen Jahrzehnten noch ungeahnte reiche Mannigfaltigkeit der scholastischen Metaphysik zeigen, sondern es vor allem auch meisterhaft verstehen, die entscheidenden Ansatzpunkte eines jeden Systems herauszustellen. Das ist ein Beispiel für Geschichte der Philosophie, die nicht nur Tatsachen berichtet, sondern sie aus ihren geschichtlichen und systematischen Zusammenhängen verstehen läßt. Freilich ist es nicht mehr als ein, wenn auch bedeutsames Beispiel, das Gilson hier hat geben können, denn viele Fragen, etwa zu Suarez oder zur Thomistenschule, bleiben offen. Aber an diesen Anregungen wird die Forschung nicht mehr vorbeigehen können[17].

Daß die Neuscholastik bei ihrer Besinnung auf „die Philosophie der Vorzeit", an Wolff und Suarez anknüpfend, oft die Existenz bei der Konzeption des ens ausklammerte und daß sich selbst anerkannte „Thomisten" dem Einfluß Wolffs nicht entziehen konnten, wird von Gilson nicht verschwiegen (175 n. 2). Schon früher hatte er den „Cartesio-Thomismus", der die Erkenntnistheorie zur Ersten Philosophie erhob und, von einem leibfreien und weltlosen Bewußtsein ausgehend, die Außenwelt und damit die Körperlichkeit des Erkennenden „kritisch" zu beweisen versucht, als philosophische „Mißgeburt" abgelehnt[18]. Hier weist Gilson neben der essentialistischen Interpretation des Thomismus auch die Abtrennung der „natürlichen Theologie" von einer allgemeinen „Ontologie" als ein Erbe Wolffs zurück, sei doch „genau genommen eine Ontologie eine Metaphysik ohne natürliche Theologie, weil sie eine Metaphysik ohne Existenz ist" (B 119). Dazu wäre noch folgendes zu bemerken:

Für Thomas ist die „Philosophische Theologie" nur als Lehre vom ens commune möglich. Er lehnt eine von der Ersten Philosophie losgelöste, selbständige philosophische Gotteslehre ab, weil Gott nur mittelbar als Ursache des Seienden als solchen in einer rein menschlichen Wissenschaft erkennbar ist. Wird die philosophische Gotteslehre anders als bis zum letzten Grund durchgeführte Erkenntnis des Seienden als solchen angesetzt, d. h. soll Gott, statt Prinzipium des Gegenstandes der Ersten Philosophie zu sein (de Trinitate 5, 4), unmittelbarer Gegenstand einer philosophischen Disziplin werden, dann besteht die Gefahr einer rationalistischen apriorischen Deduktion der Existenz Gottes. Nachdem erstmalig Baco von Verulam die philosophische Gotteslehre zur selbständigen Disziplin erhoben hatte, erliegt Wolff in seiner klassisch gewordenen Trennung von Ontologie und natürlicher Theologie dieser Gefahr, insofern er die Existenz Gottes aus dem möglichen Begriff eines höchsten Wesens folgert.

Die Trennung von Ontologie und natürlicher Theologie ist auch für die Lehre vom Seienden nicht ohne Konsequenzen. Das ist greifbar deutlich bei Wolff, dessen ebenfalls rationalistische Ontologie „die Wissenschaft vom völlig desexistenzialisierten Seienden" ist (169). Deshalb konnte Kant treffend und mit Recht das von Wolff aufgenommene Anselmsche Argument für die Existenz Gottes den „ontologischen" Gottesbeweis nennen. Dabei versteht er die Ontologie als Wissenschaft aus reinen Begriffen, die vorgeht, „ohne Objekte anzunehmen, die gegeben wären" (Kritik d. r. V. A 845). Dagegen garantiert die Identität von philosophischer Theologie und Erster Philosophie nicht nur die Zuwendung zum gegebenen wirklich Seienden, sondern fordert auch seine metaphysische Durchdringung zu seinen Gründen und Ursachen. Wird Gott als Ursache des Gegenstandes der Metaphysik, des Seienden als solchen aufzuzeigen versucht, d. h. auch als Schöpfer aller Dinge und nicht nur als ihr erster Beweger, dann ist die metaphysische Unterscheidung von Sein und Seiendem sowie die Partizipationslehre beinahe unumgänglich, denn die Ursache des Seienden als solchen ist nicht mehr einfachhin als ein Seiendes aufzufassen. So fordert die thomistische Konzeption der Metaphysik, die zugleich Lehre vom ens und von Gott ist, den „transphysischen" Überstieg über das gegebene Seiende zu seinen nicht direkt erfahrbaren Gründen und Ursachen und schließt damit eine völlig unmetaphysische, nur empirisch-phänomenologische Ontologie (wie sie etwa bei Nic. Hartmann vorliegt) von vornherein aus.

Natürlich soll mit diesen Erwägungen über die grundsätzliche Einheit der Metaphysik nicht das Recht bestritten werden, in Lehre und Darstellung die philosophische Theologie als ein Hauptstück der Ersten Philosophie für sich zu behandeln. Eine solche Entfaltung der Metaphysik in ihre verschiedenen Traktate ist ja unvermeidlich, denn der Mensch kann nicht alles in einem Worte sagen[19].

Wenn Gilson auch schon in den Ausführungen über Suarez und Wolff zum heutigen Thomismus Stellung nimmt, so liegt hier doch nicht der Schwerpunkt dessen, was er zu diesem Thema zu sagen hat. Darauf noch näher einzugehen ist unerläßlich. Zuvor aber sollen einige Hinweise den weiteren Gang der Untersuchung umreißen.

Die Kritik des Wolffschen Rationalismus führte Kant unvermeidlich zum Problem der Existenz. Schon in den vorkritischen Schriften wiederholt er die Einsicht Avicennas, daß der Begriff keiner noch so vollständig bestimmten Wesenheit die Existenz enthält. Wie im Scotismus ist auch für ihn die Existenz ein Modus der Wesenheit, und zwar der ihrer absoluten realen Position. Im transzendentalen Idealismus der Kritik der reinen Vernunft wird jedoch die Existenz (der Dinge an sich) so vollständig wie möglich „neutralisiert" (201), denn sie ist zwar notwendige Voraussetzung jeder wirklichen Erkenntnis, kann aber nicht in diese eingehen und so des weiteren zum Problem werden.

Kants Ding an sich erschien Hegel als ebenso abstrakt wie die Daten der Wolffschen Ontologie, die er „Wissenschaft von den abstrakten Bestimmungen des Wesens" nennt. Dagegen will Hegel die volle konkrete Wirklichkeit erkennen. Wenn nun das Abstrakte durch die Widerspruchslosigkeit charakterisiert ist, dann muß Gesetz des Konkreten der Widerspruch sein (214). Deshalb versucht Hegel vom reinen Sein her durch den dialektischen Prozeß das Konkrete zu erfassen. Dabei versteht er die Existenz als eines der Momente der Selbstbestimmung des Seins, das dem Wesen als weitere Determination folgt. Mit dieser Deduktion der Existenz, zu der sich das Wesen bestimmt, ordnet Hegel die Existenz dem Wesen unter und sucht sie von der Wesensordnung her restlos verständlich zu machen. Darin zeigt sich das Hegelsche System als Essenzphilosophie und Vollendung rationalistischen Denkens[20]. Gegen diese großartige Deduktion der Existenz und gegen den Versuch, sie in ein System einzuschließen, hat Kierkegaard, der Vater der modernen Existenzphilosophie, leidenschaftlichen Protest erhoben, der sich schließlich auf die „objektive Wahrheit" der Philosophie überhaupt ausdehnte. Die philosophische Erfahrung, die der „unvergeßliche Dialog" (246) zwischen dem Anwalt der irreduziblen, nicht objektivierbaren Existenz und der durch Hegel repräsentierten Metaphysik vermittelt, ist die Einsicht, daß die Philosophie die Existenz weder eliminieren noch begrifflich erfassen kann (234). So gewinnt in der gegenwärtigen Situation, die mit Hegel und Kierkegaard durch das Dilemma bestimmt ist: Philosophie ohne Existenz, Existenz ohne Philosophie (320), das Werk des hl. Thomas besondere Bedeutung, ist es doch der Versuch, ohne auf die Philosophie zu verzichten, die Existenz zu bewahren

[17] Zur Frage nach dem Schicksal der thomistischen Konzeption des esse in der Thomistenschule vgl. Gilson: Cajetan et l'existence, Tijdschrift voor Philosophie, 15, 1953, pp. 267—286. Besonders interessant wäre unter diesem Gesichtspunkt eine neue Untersuchung über die Zeit unmittelbar nach dem Tode des Aquinaten, in der etwa Aegidius von Rom erklärte: ens per se ... non includit esse (Theoremata de esse et essentia, ed. Hocedez, p. 83) und Heinrich von Gent die Thomas fremde, aber von vielen „Thomisten" übernommene Terminologie einführte: esse essentiae, esse actualis existentiae, esse subsistentiae. (Vgl. P. Bayerschmidt, Die Seins- und Formmetaphysik des Heinrich von Gent ..., Beitr. z. Gesch. d. Phil. u. Theol. d. MA, XXXVI, 3—4, Münster 1941, S. 69).

[18] Vgl. Le réalisme méthodique, Phi os. Perennis II, 1930, p. 743 ff.; Le réalisme méthodique, Paris, Téqui (1937); und vor allem: Réalisme thomiste et critique de la connaissance, Paris, Vrin 1947.

[19] Vgl. zum Ganzen: J. Owens, Theodicy, Natural Theology, and Metaphysics, The Mod. Schoolman XXVIII, 2, 1951, p. 126 ff. und J. B. Lotz, Ontologie und Metaphysik, Schol. XVIII, 1943, S. 1—30.

[20] Vgl. E. Coreth, Das dialektische Sein in Hegels Logik, Wien 1952, S. 173 f.

und von ihr als der perfectio omnium perfectionum her das Seiende als solches und im Ganzen zu verstehen.

Als Grund für den Essentialismus in seinen mannigfachen Spielarten hatte sich die Tatsache gezeigt, daß sich die Existenz im Unterschied zu den Wesenheiten nicht begrifflich erfassen und definieren, sondern nur bejahen und anerkennen läßt und deshalb leicht hintangesetzt und ausgeklammert wird. Diesen der thomistischen Metaphysik entsprechenden Gedanken, daß die Existenz der Dinge nicht begrifflich vorstellbar und erkennbar ist, sondern nur im Urteil erfaßt und anerkannt werden kann, sucht Gilson in den abschließenden Kapiteln in grundsätzlichen Erörterungen zu rechtfertigen. Dazu setzt er beim Existenzurteil an. Da dieses sich nicht entsprechend der Definition des Urteils aus Subjekt, Kopula und Prädikat, sondern nur aus Subjekt und dem Verbum „ist" zusammensetzt, hat man versucht, es durch Umformungen den übrigen prädikativen (attributiven) Urteilen gleichzusetzen. Während Brentanos Versuch, alle attributiven Urteile in Existenzurteile umzuwandeln, schon daran scheitert, daß z. B. das Urteil, alle Menschen sind sterblich, nicht mit dem negativen Existenzurteil, es gibt keinen unsterblichen Menschen, gleichwertig ist (262—267), kann man umgekehrt zumindest „auf dem Papier" das Existenzurteil in das dreigliedrige Urteil S est ens (existens) umformen (261). Das setzt jedoch voraus, daß man dem Verb esse seinen ursprünglichen (existentiellen) Sinn nimmt und es als bloße Kopula versteht. Gleichzeitig aber hält man seinen ursprünglichen Sinn fest, weil auch das Prädikat ens — im Unterschied zu anderen korrekten Auflösungen zweigliedriger Urteile, wie S currit = S est currens — vom gleichen Verb esse gebildet wird (260 f.). Wenn so der verbale (existentielle) Sinn von esse unaufgebbar ist, dann ist die Umformung des Existenzurteils in ein prädikatives Urteil nicht erforderlich. Sie kann aber auch gar nicht die ursprüngliche zweigliedrige Form ersetzen, weil sie dieser nicht strikt gleichwertig ist. Und zwar deshalb nicht, weil das Prädikat ens, auch wenn man es nicht essentialistisch verkennt, weniger und mehr als das Verb est enthält; weniger, denn es erfaßt und setzt das Sein nicht mehr unmittelbar als solches, sondern nur indirekt im ens, welches esse und essentia ist; mehr, denn das ens bezeichnet auch die in ihm enthaltene Wesenheit (284). Die Existenz eines Dinges wird also erfaßt und bejaht in einem irreduziblen geistigen Akt, in dem das „ist" weder das Subjekt bezeichnet noch ein mit ihm durch die Kopula verbindbares Prädikat, also ein Begriff ist; vielmehr hat dieser Akt seinen originalen Sinn völlig im verbalen „ist" (267). Ein Verb aber drückt nach der modernen, nicht mehr auf der aristotelischen Logik aufbauenden Grammatik (Brunot) eine objektive oder eine sich im Subjekt vollendende, subjektive Tätigkeit aus. Zur letzteren Art gehört das Verb „sein", bezeichnet es doch nach dieser von der Logik befreiten Grammatik „die erste der subjektiven Tätigkeiten" (275). Diese Formulierung, welche die thomistische Lehre vom esse als actus primus wiederholt, bestätigt von der Sprache und dem sich in ihr ausdrückenden Gemeinsinn her die erarbeitete Einsicht in die Irreduzibilität des zweigliedrigen Existenzurteils, in dem — und nicht in einem der simplex apprehensio zugeordneten vorstellbaren Begriff — das überwesenhafte und deshalb überbegriffliche Sein der Dinge erfaßt wird [21].

Die dieser Erkenntnislehre entsprechende thomistische Metaphysik erfüllt die ihr heute gestellte Aufgabe nicht durch die grundsätzliche Hinwendung zum existierenden Seienden. Sie bedarf vielmehr der Ergänzung durch eine dem Besonderen und Konkreten nachgehende Phänomenologie (327). „Die wahre Metaphysik ... hat nie die Phänomenologie besessen, auf die sie Anrecht hat, die moderne Phänomenologie hat nicht die Metaphysik, die allein sie begründen und in der Begründung leiten kann" (20). Damit ist eine Aufgabe genannt, die in Angriff zu nehmen eine Weise ist, dem hl. Thomas wahrhaft zu folgen, indem man sein Werk, wie er selbst es heute machen würde, zu erarbeiten sucht und dabei weitergeht, als er es tun konnte, aber auf dem Weg, den er einst eröffnet hat (322).

Nach diesem ausführlichen Bericht über L'être et l'essence steht wohl unbezweifelbar fest, daß die thomistische Metaphysik keine Essenzphilosophie im Sinne des erläuterten Gegensatzpaares ist [22]. Ist sie deshalb aber eine Existenzphilosophie oder ist es gar sinnvoll, von einem „thomistischen Existentialismus" zu sprechen? Letzteres tut Gilson nicht, und zwar mit Recht, denn, wie verschieden, selbst entgegengesetzt auch die unter diesem Titel schlecht und recht zusammengefaßten philosophischen Strömungen sein mögen, der Existentialismus ist bereits eine geschichtliche Wirklichkeit, und er geht ihm und seiner Zeit eigenen Fragen nach, die nicht einfachhin mit Thesen der klassischen Metaphysik beantwortet werden können. So wäre der Terminus: thomistischer Existentialismus äquivok und könnte nur Verwirrung stiften [23]. Aber auch die Rede von einer thomistischen „philosophie —" oder „métaphysique existentielle" kann in ihrem unbestrittenen Recht nur akzeptiert werden, wenn ihr Sinn gegen Mißverständnisse genauer präzisiert wird.

Diese von Gilson keineswegs übersehenen Schwierigkeiten knüpfen sich zunächst an die Übersetzung des lateinischen „esse" durch „exister". Wenn die sprachliche Form nicht gleichgültig ist für das Philosophieren (11, 141, 267, 275), dann bringt diese Übersetzung die Gefahr mit sich, die (freilich je näher zu bestimmende) Einheit und Zusammengehörigkeit von esse subsistens, esse commune, essentia und ens zu verkennen (vgl. Le thomisme ... p. 44, n. 1). Gilson nennt Gott zwar folgerichtig „l'Exister" (325 ff.), aber es bleibt schwierig, die existentia statt des esse als die „perfectio omnium perfectionum" zu denken. Und daß die essentia als sich herleitend vom esse nicht außerhalb des allumfassenden Seins steht: dieser metaphysische Zusammenhang geht bei der Übersetzung von esse durch exister zumindest in der sprachlichen Form unweigerlich verloren. Hinzu kommt noch, daß existere, das im klassischen Latein zumeist „erscheinen", „sich zeigen" heißt, dem bei den Theologen des 12. Jh. noch festgehaltenen Wortsinn nach „sistere ex" bedeutet, also im Unterschied zu esse den Bezug zu einem Ursprung mitbezeichnet (14, 249 f.) und nur auf Grund einer vorgängigen Sinnentleerung des Wortes Sein seine heutige Bedeutung erlangt hat (15). Das alles belastet natürlich den Ausdruck „philosophie existentielle". Wenn aber im Deutschen, wo der Unterschied von esse und ens sprachlich wiederzugeben und deshalb die Umschreibung von esse mit Existieren nicht notwendig ist, die thomistische Metaphysik eine „Philosophie des Seins" oder eine „Seinsmetaphysik" genannt wird, dann zeigt sich eine weitere Schwierigkeit dieser Terminologie. Die thomistische Philosophie ist und bleibt nämlich als Metaphysik Wissenschaft nicht vom Sein, sondern vom Seienden als solchem (118, 296). Das esse ist nicht ihr „subjectum", sondern innerer Grund ihres Gegenstandes, weil es nur vom erstlich und direkt erkannten Seienden her als inneres Prinzip, nicht aber gegenständlich-konkret erfaßt wird. Das ens, der Gegenstand der Metaphysik, ist die Einheit von Sein und Wesen. Die Abhebung der thomistischen Metaphysik von einem Essentialismus will und kann nun keineswegs die Wesenheiten und ihre auf die göttliche Vernunft verweisende Ordnung preisgeben, sondern soll sie vielmehr in ihrer wahren Natur vor einer rationalistischen Umdeutung in abstrakte Gebilde des Verstandes be-

[21] Diese Ausführungen Gilsons sind oft kritisiert, oft dabei auch mißverstanden worden. Vgl. vor allem L.-M. Régis, The Mod. Schoolman XXVIII, 2 (1951), pp. 111—125; B. Romeyer, Archives de Philos. 18 2, (1952), pp. 83—115 und besonders die scharfsinnige Kritik von G. Van Riet, Rev. philos. de Louvain, 46 (1948), pp. 352—376. Daß hier manche nicht unwichtige Fragen offen bleiben, ist wohl unbestreitbar. Wenn man aber Begriff und Urteil nicht nur explizierende, interpretatorische Funktion zuschreibt, wie Van Riet es zu tun scheint, (a. a. O. p. 371), sondern sie neben der für sich „blinden" Sinnlichkeit als konstitutiv für die konkrete Erkenntnis des existierenden Einzeldings ansieht, dann sind m. E. die Hauptthesen Gilsons sachlich und historisch in einer thomistischen Metaphysik der Erkenntnis, die nicht einfachhin eine „Phänomenologie des Bewußtseins" (a. a. O. p. 373) ist, berechtigt. Vgl. dazu das in dieser Diskussion leider unbeachtet gebliebene Werk von K. Rahner, Geist in Welt, Zur Metaphysik der endlichen Erkenntnis bei Thomas von Aquin, Innsbruck 1939.

[22] Es braucht kaum mehr betont zu werden, daß damit nicht der Unterschied zwischen nur „empirischer Tatsachenerkenntnis" von höchstens komparativer Allgemeinheit und echt allgemeiner „Vernunftwahrheit" gemeint ist. Einen wiederum anderen, umfassenderen und vielschichtigen Gehalt hat E. Przywara diesem Begriffspaar gegeben in: „Essenz- und Existenz-Philosophie", Schol. 14 (1939) p. 515 ff. P. hat auch dieses Begriffspaar erstmalig, und zwar 1929, geprägt (a. a. O. p. 515, n. 1).

[23] Vgl. L.-B. Geiger, Existentialisme, essentialisme et ontologie existentielle, in: E. Gilson, Philosophe de la Chrétienté, Paris 1949, pp. 227—274, besonders p. 238.

wahren[24]. So bleibt als einziger, aber vollberechtigter Sinn der Entgegensetzung von Wesensphilosophie und thomistischer Metaphysik die Tatsache, daß für Thomas im Seienden das Sein als die höchste Vollkommenheit einen Primat vor der Wesenheit besitzt. Das Sein erklärt essentia und ens, es selbst aber ist nur auf das ipsum esse subsistens zurückzuführen, was Anerkennung der freien göttlichen Schöpfungstat und so reductio in mysterium ist.

Es bleibt noch die Forderung nach Ergänzung der Metaphysik durch eine Phänomenologie zu besprechen. Gilson hat des näheren nicht präzisiert, was er hier unter Phänomenologie verstanden wissen will. Man wird aber kaum fehlgehen mit der Annahme, daß damit — entsprechend dem im Französischen weiten Sprachgebrauch von phénoménologie — keineswegs die Phänomenologie etwa Husserls oder Heideggers gemeint ist. Vielmehr scheint es sich vor allem um die Forderung zu handeln, sich eingehender und genauer, als es in der allgemeinen Metaphysik geschehen kann, dem Besonderen und Konkreten in philosophischer Erkenntnisbemühung zuzuwenden. Gegenstand der Metaphysik ist zwar das individuelle, konkrete Seiende, aber es wird doch nur als Seiendes betrachtet und kommt nicht ausdrücklich zur Sprache, insofern es materiell oder geistig, unbelebt, organisch oder von der Seinsart des Menschen ist. So drängt die allgemeine Metaphysik nach ergänzender Fortführung als Philosophie der Natur und des Geistes. Sicher hat Thomas dazu Grundsätzliches und Entscheidendes gesagt, aber ebenso sicher ist, daß wir in diesen Fragen heute über ihn hinausgehen müssen. Das trifft nicht nur zu für die Naturphilosophie, die Thomas oft unkritisch mit Anschauungen einer heute überholten Naturwissenschaft vermengt hat, sondern gilt auch für das geistig-personale Leben, zu dessen struktureller Eigenart moderne phänomenologische Analysen unaufgebbare Einsichten vermittelt haben. Man könnte bei der Frage einer Ergänzung der allgemeinen Metaphysik auch z. B. an eine Philosophie der Kunst denken, näher jedoch scheint es Gilson zu liegen, eine philosophische Erhellung der Geschichte zu fordern, etwa ein Aufdecken jener Momente, die zum Bruch mit dem Mittelalter und dann zu unserer eigenen geschichtlichen Situation am „Ende der Neuzeit" führten[25]. Zur Lösung solcher Aufgaben, die zu sehen schon für eine kritische Bestimmung des eigenen geschichtlichen Standortes unerläßlich ist, stellt L'être et l'essence selbst einen in der Neuscholastik einmaligen Beitrag dar, dessen Ergebnisse und Anregungen fortan nicht unberücksichtigt bleiben dürfen[26].

Endlich muß auf die Bedeutung hingewiesen werden, die L'être et l'essence für eine Auseinandersetzung und Begegnung mit dem Werk M. Heideggers hat. Bei aller grundsätzlichen Verschiedenheit sind einige Berührungspunkte bei den völlig voneinander unabhängigen Philosophen unverkennbar gegeben. Beide wenden sich z. B. strikt gegen den Cartesianischen Ansatz der Philosophie, betonen die Bedeutung der Sprache für das Philosophieren (wobei Heidegger seine eigene Warnung, man müsse sich dabei „vor hemmungsloser Wortmystik hüten" [Sein und Zeit, S. 220], in den letzten Aufsätzen wohl kaum mehr beachtet hat), setzen sich ab von einer Vorherrschaft der Logik, die auch nach Gilson das Seinsproblem verstellt und nicht aufkommen läßt (273, 278 f.), und vor allem kommen beide weitgehend in der Deutung der Geschichte der Metaphysik überein. Während aber nach Heidegger die Metaphysik „von ihrem Beginn bis in ihre Vollendung" „in einer durchgängigen Verwechslung von Seiendem und Sein" steht (Was ist Metaph.[5], S. 11), so daß wir in ihrer Geschichte „nirgends" ein Bedenken und „Erfahren des Seins selbst" finden (Holzwege, S. 243), zeigt Gilson auf, daß es „im Laufe der Geschichte wenigstens einen Versuch" (321) gegeben hat, das Sein selbst als nicht mehr begrifflich erfaßbaren Grund des Seienden zu bedenken; und zwar geschähe das in der Philosophie des hl. Thomas von Aquin, als deren Mitte er die Lehre vom „ipsum esse, quo aliquid est" behauptet. So ist L'être et l'essence eine Frage an Heidegger, die dadurch nicht an Eindringlichkeit verliert, daß Heidegger in der Seinsvergessenheit „kein bloßes Versäumnis" der Metaphysik sieht, sondern sie als ein geschickhaftes Sichverbergen des Seins selbst deutet[27].

Diese Gegenüberstellung setzt freilich voraus, daß das, was Heidegger das Sein selbst nennt, mit dem thomistischen esse commune oder actus essendi übereinkommt. (Eine Gleichsetzung mit dem göttlichen ipsum esse subsistens ist ausgeschlossen, schon weil nach Heidegger das Sein, ohne das „niemals ein Seiendes ist", selbst „nie west ohne das Seiende" [Was ist Metaph.[5], S. 41], also nicht absolut, sondern als „Grund" [vgl. Vom Wesen des Grundes[3], S. 47] relativ auf das durch es konstituierte Seiende ist). Wenn diese Übereinstimmung, die M. Müller glaubt behaupten zu können[28], zutrifft, dann erhebt sich von L'être et l'essence her sogleich die weitere Frage, ob das Sein und sein Verhältnis zum Seienden ohne Berücksichtigung der Wesenheit und des Partizipationsgedankens verstanden werden kann. Das versucht Heidegger, aber gerade darin würde es Gilson begründet sehen, daß er in seiner Philosophie nicht zum göttlichen ipsum esse subsistens gelangt, denn „abgeschnitten von der Wesenheit, die es aktualisiert . . ., bleibt das Sein in einer verhängnisvollen Verborgenheit hinsichtlich seines Ursprungs und seiner eigentlichen Natur" (327).

Eine nur von solchen Fragen geleitete Auseinandersetzung führt jedoch kaum, wie wichtig und unaufgebbar sie auch sein mag, zu einer echten Begegnung. Dazu wäre vielmehr erfordert, auf den neuen, auch methodisch bedeutsamen Ansatz Heideggers einzugehen. Dieser kann hier nicht eingehend charakterisiert werden. Nur soviel sei gesagt, daß Heidegger der Seinsfrage in transzendental-phänomenologischer Untersuchung nachgeht und dem-

[24] E. Gilson, Compagnons de route, in dem Anm. 23 zitierten Werk, p. 294. Ferner L.-B. Geiger, Philosophies de l'essence et philosophies de l'existence, Congreso internacional de filosofia, Barcelona 1948, Madrid 1949, pp. 783—797.

[25] Vgl. dazu E. Gilson, Compagnons de route, a. a. O. p. 293.

[26] Auf dieses von Gilson aufgenommene, aber in der Neuscholastik bisher nur ungenügend gesehene Problem der eigenen geschichtlichen Ortsbestimmung könnte man die Würdigung von L.-M. Régis beziehen, der L'être et l'essence „a turning point in the philosophical speculation of our time" nennt (The Mod. Schoolmen, XXVIII, 2 [1951], p. 111).

[27] Besonders grotesk wird der Vorwurf der Seinsvergessenheit gegenüber der thomistischen Metaphysik, wenn ihr unterstellt wird, sie suche als philosophische Theologie das Seiende nicht aus dem Sein zu verstehen, sondern erkläre lediglich im „Auslassen" und „Überspringen" der Frage nach dem Sein das Seiende durch Zurückführung auf das es herstellende höchste, göttliche Seiende (vgl. M. Müller, a. a. O. S. 99 ff.). Dagegen zeigt Gilson, daß gerade die Gotteslehre Thomas zur Unterscheidung von Sein und Seiendem führt.

[28] „Vergleichbar ist das Sein Heideggers . . . nur mit dem actus essendi" (a. a. O. S. 77), den „als das letzte Verbindende und Einigende . . . Thomas selbst allerdings sehr deutlich gesehen" hat (S. 96). Diese Aussagen stehen zu der sonst in der Schrift behaupteten „Seinsvergessenheit" der thomistischen „Wesensphilosophie" in unverkennbarer Spannung, die sich zum Teil daraus erklärt, daß Müller hier zumeist als Interpret Heideggers spricht, die andererseits aber auch auf seine eigene Thomasdeutung in „Sein und Geist", Tübingen 1940, verweist, in der die thomistische Lehre vom ipsum esse quo est stark zugunsten einer häufigen Gleichsetzung von essentia und Sein vernachlässigt wird. Ob und wieweit sich Müller mit den zitierten Sätzen von seiner früheren Thomasinterpretation distanziert, die sich hier S. 87 ff. noch deutlich widerspiegelt, wird erst aus der angekündigten zweiten umgearbeiteten Auflage von „Sein und Geist" zu ersehen sein.

gemäß das Sein primär als das Licht erfährt, durch das und in dem Seiendes als solches offenbar und erkannt wird[29].

Obwohl Gilson die transzendentale Fragestellung fernliegt — sie scheint ihm standpunktlich gebunden zu sein —, kann doch L'être et l'essence auch einer derartigen Begegnung den Boden bereiten: Einmal nämlich weist Gilsons (methodisch wohl nicht völlig geklärter) Versuch, von der Erkenntnis des Seienden her den Primat des esse aufzuweisen, eindeutig in die Richtung der transzendentalen Fragestellung, die ja ganz auf die konstitutiven Möglichkeitsbedingungen des Erkennens und (bei Heidegger) jeglichen Verhaltens geht; zum anderen und vor allem aber zeigt Gilson auf, was einer der nachhaltigsten Eindrücke dieses Buches ist, daß in jeder bedeutenden Philosophie geradezu alles Entscheidende vom jeweiligen Ansatz, von den sachlichen und methodischen Prinzipien abhängt. Das führt ihn zu der unabweisbaren Forderung, die auch für eine Begegnung mit Heidegger gilt: „Principiis obsta"[30].

Damit ist zwar nicht der Reichtum an Belehrung und Anregung erschöpft, den L'être et l'essence vermittelt, aber vielleicht konnte deutlich werden, daß dieses „Hauptwerk" Gilsons es verdient, „die beste und unentbehrlichste Einführung in die Metaphysik" und „eines der schönsten Dokumente zur Würdigung des hl. Thomas" genannt zu werden[31], für das man gerade auch in Deutschland dem hervorragenden Autor, der am 13. Juni dieses Jahres seinen 70. Geburtstag feierte, aufrichtig dankbar sein muß.

[29] Vgl. dazu neben J. Möller, Existenzialphilosophie und katholische Theologie, Baden-Baden 1952, die vortrefflich in den entscheidenden Ansatz Heideggers einführenden Aufsätze von J. B. Metz, Heidegger und das Problem der Metaphysik, Schol. 28 (1953), S. 1—22 und E. Coreth, Das fundamentalontologische Problem bei Heidegger und Hegel, Schol. 29 (1954), S. 1—23.

[30] Vgl. dazu vor allem auch: E. Gilson, Jean Duns Scot, p. 114 f.

[31] J. de Finance, in: Archives de Philos. 18, 2 (1952) p. 160.

„Das Problem der Psalmen, Text und Erklärung der Psalmen zur Zeit des hl. Hieronymus und hl. Augustinus" lautet das Thema eines wichtigen Vortrages, den der Abt des Benediktinerklosters San Girolamo in Rom, Dom Pierre Salmon, im Februar 1954 vor dem Päpstlichen Bibelinstitut hielt. Der französische Wortlaut findet sich in der Zeitschrift L'ami du Clergé 64 (1954) 161—173, sowie in den Collectanea Biblica Latina.

Außer dem Interesse an den großen Kirchenvätern beruht die Bedeutung des Vortrages auf der Tatsache, daß der Leiter des mit der Neuherausgabe der Vulgata betrauten Klosters hier in etwa einen aus reichen Spezialstudien erfließenden Rechenschaftsbericht gibt. In den Ausführungen über den Bibeltext der beiden Kirchenlehrer überwiegt natürlich der hl. Hieronymus und werden die Grundlagen offenbar sowohl für das von Dom R. Weber herausgegebene Psalterium Romanum mitsamt den sonstigen alten lateinischen Psaltern (Collectanea Biblica Latina, Bd. X, 1953) als auch besonders für den Liber Psalmorum, den Band X der Vulgataausgabe (Rom 1953). Ohne Anspruch, die Frage nach dem Verhältnis der „afrikanischen" Übersetzung bei Cyprian und den „europäischen" Texten lösen zu wollen oder sich sogar für eine einzige lateinische Psalmenübersetzung am Anfang zu entscheiden, stellt Salmon doch eine auffallend einheitliche Grundlage der lateinischen Psalmenüberlieferung fest, wobei er geneigt ist, dem Psalterium Romanum einen sehr frühen und vermöge seiner liturgischen Verwendung sehr bestimmenden Platz zuzuweisen. Er identifiziert es nicht mit der ersten Revision des Hieronymus. Das Psalterium Gallicanum ist zunächst eine Privatarbeit, die es infolge ihrer Verbreitung freilich nahelegte, durch Alkuin Bestandteil der offiziellen lateinischen Bibel zu werden. Die Entstehung des Psalterium juxta Hebraeos wird aus apologetischem Interesse und sein Unterliegen gegenüber dem Gallicanum dadurch erklärt, daß letzteres, dem Romanum näherstehend, für dessen Ersetzung in der Liturgie geeigneter erschien. Es stellt mehr eine Revision eines vorliegenden Textes nach dem Hebräischen als eine Neuübersetzung dar. Wenn das textkritische Bemühen des hl. Augustinus auch gegenüber dem hieronymianischen Material zurücktritt, so weiß Salmon doch manches über seine Grundsätze und sein Vorgehen auf diesem Gebiete zu berichten. Eine planmäßige Verbesserung des Psalmtextes oder sogar eine Rezension desselben will er ihm freilich nicht zuschreiben.

Der zweite Teil des Vortrages beschäftigt sich mit der Psalmenerklärung der beiden Kirchenväter, die an treffenden Beispielen illustriert wird. Sogar für Hieronymus ergibt sich, daß sein Bemühen um den Text nur als Vorstufe für das Verständnis des Wortsinns und dieser wieder als Weg zum geistigen Sinn gesehen wird. In dem Bemühen um dieses Ziel gehen beide Kirchenväter zusammen. Sie verlassen den alttestamentlichen Sinn und sehen in den Psalmen Christus und die Kirche wirken und beten. Ihr Verfahren stellt eine totale Aneignung der alttestamentlichen Gebete für die Kirche dar, die dieser als Gefäß und Mittel für Glauben und Beten des Gottesvolkes dienen. Bei allem Staunen über die Fülle dieses ins Psalterium hineingebeteten Glaubensgutes möchte man natürlich gerne die hermeneutische Frage erörtert sehen, wie solches zu werten ist und welche Anregungen sich für die volle Erfassung des Offenbarungssinns ergeben. Doch wäre damit der sehr anregende Vortrag wohl überfordert.

Münster. H. Eising

Synoptische Studien. Alfred Wikenhauser zum siebzigsten Geburtstag dargebracht von Freunden, Kollegen und Schülern. Karl Zink Verlag München, 1954, 293 S., DM 24,—.

Festschriften, an denen vielfach eine größere Anzahl von Autoren beteiligt ist, enthalten oft so verschiedene Einzelarbeiten, daß man von einer Einheit nur insofern reden kann, als sie durch die Widmung und den Einband zusammengehalten werden. Das trifft für die Festgabe, die Alfred Wikenhauser zum siebzigsten Geburtstag dargebracht wurde und die nun ein reichliches Jahr später im Druck erschienen ist, nicht zu. Die 15 Abhandlungen wenden sich, wie der Titel zeigt, alle einem bestimmten ntl. Thema zu, das freilich umfassend genug ist, um den Mitarbeitern genügend Spielraum zu lassen. Die Lektüre bekommt einen besonderen Reiz dadurch, daß sich einige Untersuchungen in der engeren Fragestellung stark berühren und gegenseitig ergänzen. Die Arbeiten stehen durchweg auf hohem wissenschaftlichen Niveau und stellen eine würdige Ehrengabe für den hochverdienten akademischen Lehrer und Forscher des N. T. dar. Dank gebührt nicht zuletzt, wie auch im Vorwort hervorgehoben, dem idealgesinnten und selbstlosen Verleger des Werkes. Die Besprechung muß sich wegen des knappen Raumes auf eine kurze Angabe des Hauptinhaltes beschränken.

Pierre Benoit, O. P., Jerusalem, behandelt in seinem Beitrag: „La mort de Judas" (1—19) die Frage nach der geschichtlichen Glaubwürdigkeit von Mt 27, 3—10 u. Apg 1, 16—20. Seine interessanten Ausführungen zeigen: Wenn diese Erzählungen auch nicht als eigentlich historische Berichte gelten können und ihre Abweichungen voneinander sich nicht ausgleichen lassen, so enthalten sie doch in ihrem Kern eine auf wirklicher Erinnerung beruhende Tradition, wobei im einzelnen der Mt-Bericht die größere Glaubwürdigkeit für sich hat, weil er sich nicht in dem Maße aus atl. Schrifttexten erklären läßt wie der in der Apg und auffällige Übereinstimmungen mit der Topographie des alten Jerusalems aufweist. — Joseph Blinzler, Passau, untersucht in Auseinandersetzung mit der neueren Literatur „Die literarische Eigenart des sogenannten Reiseberichts im Lukasevangelium" (20—52) mit dem überzeugenden Ergebnis, daß Lk 9, 51—18, 14 nicht als chronologisch-geographisch geordneter Bericht über die letzte Reise Jesu nach Jerusalem intendiert ist, sondern lediglich eine umfangreiche Einschaltung des dem Evangelisten aus Q und seiner Sonderquelle vorliegenden Stoffes

an der Stelle des Mk-Aufrisses darstellt, wo der Aufbruch Jesu von Galiläa nach Judäa erwähnt wird (Mk 10, 1). Die Veranlassung zur Einführung gerade an dieser Stelle bot offenbar die Erzählung des lukanischen Sondergutes Lk 9, 51—56, die in ähnlicher Weise vom Beginn der Reise Jesu nach Jerusalem berichtet. Dem durch ein paar redaktionelle Reisenotizen (Lk 13, 22 und 17, 11) geschaffenen literarischen Rahmen der Jerusalemreise kommt keine tragende Bedeutung zu. Weiter sucht B. zu zeigen, daß schon die frühe Textüberlieferung in Verkennung der literarischen Eigenart dieses Stückes nachträgliche Angleichungen an das Reiseschema vorgenommen hat, und schlägt in diesem Zusammenhang vor, in Lk 13, 33 σήμερον καὶ αὔριον καί und in 17, 11 μέσον Σαμαρίας καί als nicht ursprünglich zu streichen. Seine Erklärung hierfür ist durchaus einleuchtend; freilich hätte dann die ursprüngliche Textgestalt in der handschriftlichen Überlieferung keine Spuren hinterlassen, was allerdings nicht gegen die vorgeschlagenen Konjekturen zu sprechen braucht. — Eine Untersuchung von E. Osty in Melanges Jules Lebreton I (RechScRel 39 [1951]), 146—154 bestätigend und weiterführend, legt M.-E. Boismard, O. P., Jerusalem, in seinem Artikel: „Rapprochements littéraires entre l'évangile de Luc et l'Apocalypse" (53—63) Texte vor, die ihm die Hypothese einer literarischen Abhängigkeit des Lk von der Apk oder doch wenigstens einer ihr zugrunde liegenden schriftlichen Quelle nahelegen. Er hält es für geraten, die relative Chronologie der beiden Schriften neu zu überprüfen. Zu S. 56: Apk 9, 1 kann unter dem „Stern", der vom Himmel fällt, im Hinblick auf 20, 1—3 kaum Satan, sondern nur ein von Gott gesandter Engel des Himmels verstanden werden. — Lucien Cerfaux, Louvain, „La section des pains" (64—77) glaubt die Übereinstimmungen und Verschiedenheiten in Mk 6, 31—8, 26 und Mt 14, 13—16, 12 am besten mit der Annahme erklären zu können, daß beiden Evangelisten eine gemeinsame Quelle vorlag, die jeder in seiner Art bearbeitet hätte, eine Hypothese, gegen die man freilich, auch im Hinblick auf die hier angeführte Begründung, die Bedenken nicht los wird. Im 2. Teil geht er den leitenden Gesichtspunkten nach, unter denen diese Gruppe von Episoden geformt und zusammengestellt wurde. Er führt dabei aus, daß am Anfang aus Notwendigkeiten der Verkündigung und Katechese heraus das theologische Anliegen stand; erst in einem späteren Stadium seien biographische und geographische Interessen hinzugekommen. — In der Abhandlung von Joseph Dey, Hofheim, finden wir „Beobachtungen an den Bedingungssätzen synoptischer Parallelen" (78—82) niedergelegt, die uns erkennen lassen, daß die gleiche oder abweichende Art des Bedingungssatzes in synoptischen Parallelen für die Beurteilung der Quellenfrage der Evangelisten und ihres Verhältnisses zueinander, auch hinsichtlich ihrer Auffassung bestimmter Aussprüche, wichtig sein kann. Zu S. 81 f.: Mt 7, 9 f. hat der Eventualfall, den D. voraussetzt, gewichtige Hss (u. a. S* B Cabcgh) gegen sich. — Anton Fridrichsen, Upsala, macht, was den Stiltypus der Rede betrifft, auf „Eine unbeachtete Parallele zum Heilandsruf" Mt 11, 28 ff. (83—85) bei Epiktet, Diss. IV 8. 28 aufmerksam. — Joachim Jeremias, Göttingen, nimmt in seinem Aufsatz: „Kennzeichen der ipsissima vox Jesu" (86—93) zu der Frage Stellung, ob man angesichts der retrospektiven Züge in der Darstellung des Christuszeugnisses auch bei den Synoptikern überhaupt noch bis zur ipsissima vox Jesu zurückkommen könne. Als einwandfreie Kennzeichen der ipsissima vox Jesu erweisen sich nach seinen Ausführungen die Gottesanrede 'abba (ohne Suffix), die sich nirgends in der ganzen jüdischen Literatur belegen läßt, und der Gebrauch des Wortes 'amen als Bekräftigung der eigenen Rede und als Ausdruck göttlichen Hoheitsbewußtseins. Hierzu kommen noch die Gleichnisse, die Art der Verwendung des Rhythmus und die auffällig häufige Umschreibung des Gottesnamens durch das Passiv. — Max Meinertz, Münster, behandelt „Die Tragweite des Gleichnisses von den zehn Jungfrauen" (94—106) und weist überzeugend nach, daß das Gleichnis keine reine Allegorie, sondern ein wirkliches Gleichnis mit allegorischen Zügen ist (Bräutigam = Jesus; die Jungfrauen = Braut; das Kommen des Bräutigams = Parusie Jesu). Es will die Gläubigen zur Wachsamkeit und zur Bereitschaft für die Parusie aufrufen, setzt aber nicht voraus, daß die Gemeinde das Ausbleiben der Parusie bereits als Verzögerung empfunden habe (gegen G. Bornkamm). — Das Gleichnis von den zehn Jungfrauen wird auch im Rahmen des folgenden Beitrages von Wilhelm Michaelis, Bern: „Kennen die Synoptiker eine Verzögerung der Parusie?" (107—123) auf seine Grundgedanken hin untersucht, und es ist interessant zu sehen, wie beide Gelehrten in ihrem Urteil völlig übereinstimmen. Neben diesem Gleichnis prüft M. die anderen Texte, die man verschiedentlich für das Vorhandensein der Vorstellung von einer Verzögerung angeführt hat, und zeigt, daß keine Anhaltspunkte zu finden sind, um die Frage seines Themas bejahend zu beantworten. — Die schwierige Stelle Mk 2, 20 und Parallelen hat bisher noch keine befriedigende Deutung erfahren. Karl Th. Schäfer, Bonn, unterzieht sie in seinem Beitrag „. . . und dann werden sie fasten, an jenem Tage" (124—147) im Zusammenhang mit 2, 18—22 erneut einer scharfsinnigen Analyse. Er glaubt den gordischen Knoten als den sich die Worte für die Exegese darstellen, lösen zu können, indem er den Begriff „fasten" (2, 20) bildlich im Sinne von „mit Trauer entbehren" versteht. Jesus bringe in dem oben angeführten Wort zum Ausdruck, daß nach seiner Hinwegnahme aus dem irdischen Leben „eine Zeit kommen werde, in der die Seinigen seine jetzt mit Freude erfüllende Gegenwart ‚mit Trauer entbehren' werden" (141). Man kann dieser Lösung kaum zustimmen, denn der zur Illustration dienende allegorische Gebrauch von ὁ νυμφίος und οἱ υἱοὶ τοῦ νυμφῶνος in der Rede von Jesus und seinen Jüngern, auf den sich Sch. beruft, berechtigt noch nicht, νηστεύειν (2, 20), gerade im Zusammenhang mit 2, 18 f, in dem angegebenen bildlichen Sinn zu nehmen. — Mit der neuerdings von P. Benoit und L. Vaganay vorgetragenen These, die das synoptische Problem einer neuen Lösung entgegenführen will, beschäftigt sich die Arbeit von Josef Schmid, München: „Markus und der aramäische Matthäus" (148—183). Die beiden französischen Gelehrten anerkennen wohl die literarische Abhängigkeit des Mt und Lk von Mk, aber sie glauben, daß man den synoptischen Texten nur gerecht werden könne, wenn man dazu noch alle drei Synoptiker von einer ihnen zugrunde liegenden gemeinsamen griechischen Quelle (= Mg) abhängig sein läßt, in der man eine Übersetzung des von der Tradition bezeugten Urmatthäus zu sehen habe. Sch. prüft die von ihnen für ihre Thesen angeführten Tatbestände in eingehender Untersuchung und kommt zu dem gut begründeten, überzeugenden Ergebnis, daß weder die stoffliche Anordnung noch die sprachliche Form der Synoptiker einen solchen Rückgriff auf jene postulierte Quelle erfordere oder auch nur gestatte. — Rudolf Schnackenburg, Dillingen, wendet sich der eigenartigen Sammlung von Aussprüchen und Szenen „Mk 9, 33—50" (184—206) zu. Er untersucht sie literarkritisch sowie traditionsgeschichtlich und stellt die Frage nach dem Sinn dieser Zusammenstellung. Zuletzt zieht er die Folgerungen für die synoptische Frage. Er erweist dieses Stück als eine von einheitlicher Hand, vielleicht sogar vom Evangelisten selbst gestaltete Stichwort- (bzw. Assoziations-) Komposition. Es sind Jüngerbelehrungen — kein Gemeindekatechismus! —, für die der Evangelist gerade hier eine geeignete Stelle sehe, sie unterzubringen. „An welcher späteren Stelle hätte er das sonst tun können?" fragt Sch., eine Frage, die freilich den Evangelisten bei der ihm eigenen Kompositionstechnik, die ihm so viele Möglichkeiten bietet, wohl weniger als uns in Verlegenheit bringen würde. Zur Erklärung der Überlieferungsgestalt kommt man, wie die gründliche Untersuchung zeigt, ohne „Urmatthäus" und auch ohne „Urmarkus" aus. — Das Thema des folgenden Aufsatzes von Johannes Schneider, Berlin: „Zur Analyse des lukanischen Reiseberichtes" (207—229) wendet sich dem gleichen Gegenstand wie das von Blinzler zu. Während sich aber dieser im wesentlichen auf die literarkritische Betrachtung des lukanischen Reiseberichtes beschränkt, geht Sch. in seiner anregenden Studie noch einen Schritt weiter und zeigt, anknüpfend an die Arbeiten von H. Conzelmann, daß man aus seinen formalen Eigentümlichkeiten auf bestimmte theologische Absichten schließen kann, von denen sich Lk bei der Anlage und Gestaltung dieser Einschaltung leiten läßt. Der Evangelist habe den Stoff nicht wahllos zusammengestellt, sondern unter bestimmten didaktisch-paränetischen Gesichtspunkten. Es sei ihm darauf angekommen, „eine Jüngerlehre zu geben, die klare Weisungen für das Leben und Wirken der Jünger und die zukünftige Missionsarbeit der Jüngergemeinde" enthalte (220). Durch diese Ordnung und Zusammenstellung der Worte Jesu sei „die erste Theologie und Ethik des Urchristentums" entstanden. —

Mit viel Akribie geht Anton Vögtle an den „Spruch vom Jonaszeichen" (230—277) heran, bemüht, die Diskussion dieses Spruches über das „angestrengte Rätselraten", in dem sie bisher steckengeblieben ist, herauszuführen. Er kommt in literar- sowie sach- und traditionskritischer Untersuchung zu dem Resultat, daß

Mt 12, 40 eine sekundäre Abänderung des Deutespruchs Lk 11, 30 ist. Indem er in der näheren Bestimmung des diesem Geschlecht verheißenen Jonaszeichens davon ausgeht, daß unter dem Begriff „Zeichen" nur ein unmittelbar feststellbares und erfahrbares Beglaubigungswunder gemeint sein und daß das Gleichniswort vom Jonaszeichen nur an die dem Propheten widerfahrene wunderbare Errettung aus dem sicheren Tode anknüpfen könne, lehnt er die vielfach vertretene Deutung auf die Bußpredigt Jesu oder auf seine Androhung des nahen Gerichtes, weiter die auf die Person „Jesu selbst mit seiner Botschaft und seinem Handeln", auch die auf die Auferstehung Jesu ebenso wie die auf das Kommen des Menschensohnes aus dem Himmel zu diesem Geschlecht als Entsprechung zu dem Kommen des Jonas aus dem fremden Lande zu den Nineviten (267) ab und schließt sich der Erklärung von J. Jeremias im ThWb III 413 an, wonach in dem Jonaszeichen die Ankunft des Auferstandenen zum eschatologischen Gericht zu erblicken sei. Die Formulierung des Deuteworts Lk 11, 30 setze einen in der Jonasgeschichte nicht bezeugten Zug voraus, nämlich daß der Prophet den Nineviten gegenüber als der wunderbar Errettete beglaubigt wurde, und sei nicht als ursprüngliches Deutewort Jesu, sondern befriedigender als kerygmatische Erläuterung des Jesuswortes Lk 11, 29 zu erklären. Hier kann man wohl fragen, ob die so betonte Distanz zwischen der Auffassung von Lk 11, 29 und 11, 30 wirklich gesichert ist. Wenn 11, 29 vom Jonaszeichen als einem feststellbaren Beglaubigungswunder gesprochen wird, ist doch wohl auch dort die Vorstellung von einem Gegenüber erfordert, vor dem die Beglaubigung erfolgte. Das können aber, ganz abgesehen vom folgenden Deutewort, der Situation entsprechend nur die Nineviten sein, auch wenn sie nicht eigens genannt sind. Man folgt V. gern in seinen Ausführungen, und doch scheint von dem Rätselwort Jesu noch nicht alles Dunkel beseitigt zu werden. Gegen den Einwand mangelnder Ähnlichkeit zwischen Jonas und Jesus, den V. gegen andere Deutungen erhebt, ist wohl auch die vorgeschlagene Erklärung nicht restlos gefeit. Das atl. Jonaszeichen ließ Gelegenheit zur Umkehr. Das ntl. soll diese gerade ausschließen. Gewiß kann man mit V. sagen, daß dieser Sachverhalt sowohl der Ablehnung als auch dem Zugeständnis eines Beglaubigungswunders gerecht werde. Aber kann Jesus nicht auch einen anderen Unterschied zwischen dem geforderten und seinem verheißenen „Zeichen" im Auge haben, einen Unterschied nämlich, der dem Deutewort Jesu entsprechend wirklich nur zwischen dem geforderten und dem verheißenen Zeichen und nicht, wie in der vorgeschlagenen Deutung, auch zwischen dem atl. und dem ntl. Jonaszeichen liegt. Schließlich wäre zu fragen, ob man entscheidenden Wert auf das rein futurische δοθήσεται als einer rein zukünftigen Handlung legen soll angesichts der Tatsache, daß die dem Griechischen zugrunde liegende aramäische Form im Munde Jesu die Handlung vielleicht nur als unvollendet, noch nicht als abgeschlossen bezeichnen will. — Der verdiente Forscher der ntl. Text- und Kanongeschichte Heinrich Vogels, Bonn, ergänzt in seinem Beitrag: „Der Einfluß Marcions und Tatians auf Text und Kanon des NT." (278—289) seine früheren Arbeiten über dieses Thema und zeigt, besonders an Hand einer Liste von Übereinstimmungen, außerordentlich eindrucksvoll die Abhängigkeit Tatians von Marcion und den weitgehenden Einfluß der beiden auf den westlichen und syrischen Text und den Kanon des NT. „Durch Tatian kam das Corpus Paulinum nach Edessa und zwar in einer Form, die auf Marcion zurückgeht" (287). — Den Abschluß des Buches bildet ein Verzeichnis der Schriften des Jubilars.

Münster. Josef Gewiess.

Kuss, Otto u. Michl, Johann, Der Brief an die Hebräer und die Katholischen Briefe. (Regensburger Neues Testament, 8 Bd.) Regensburg 1953. Kart. DM 10,80; Hlwd. DM 12,80.

Das Regensburger Neue Testament, das mit dem Erscheinen des 8. Bandes nun vollständig geworden ist, — es fehlt nur noch der Registerband — stellt die zur Zeit bedeutendste Leistung der katholischen Bibelwissenschaft im deutschen Sprachraum dar. Es wird seinen Wert und seine hohe praktische Brauchbarkeit auch dann behalten, wenn in einigen Jahren der geplante theologische Kommentar zum NT (Herder) Wirklichkeit werden sollte. Für dieses größere Unternehmen trifft das Regensburger NT in vielen Fragen schon eine Art Vorentscheidung, weil man wohl hoffen darf, daß die mühsam erarbeiteten Positionen der neutestamentlichen Forschung nicht wieder aufgegeben, sondern eher noch weiter ausgebaut werden, soweit sie den Anforderungen historischer Sicherheit entsprechen.

Diese Erwartung gilt besonders im Hinblick auf den Hebräerbrief, dessen Auslegung auf kath. Seite bisher stark vernachlässigt und in schiefe Bahnen gedrängt wurde. Der neue Kommentar von O. Kuss darf ohne Zweifel als ein erfreulicher Wendepunkt in der Geschichte der kath. Hebräerbrief-Exegese bezeichnet werden. Zum erstenmal wird hier die landläufige und fast allgemein vertretene Auffassung zurückgewiesen, der Brief sei im Auftrag Pauli (oder gar von ihm selbst!) an die Judenchristen Palästinas geschrieben, um sie vor dem Rückfall in jüdischen Tempeldienst zu warnen. Demgegenüber betont K. die geistige Selbständigkeit des Autors ad Hb, der „dem theologischen Denken (und wohl auch dem persönlichen Kreis) des Apostels Paulus verbunden" sei, aber eine auch nur indirekte Verfasserschaft Pauli wird nicht verteidigt. Mit Recht neigt dann K. der Ansicht zu, daß der Brief an eine Gemeinde gerichtet sei, in welcher der Gegensatz von Juden- und Heidenchristen keine Rolle mehr spiele, die vielmehr von den typischen Verfallserscheinungen der nachapostolischen Zeit bedroht werde. Deshalb sei der Autor des Hebräerbriefes „zuerst und zuletzt Seelsorger" (14). Auch die theologischen Ausführungen des Briefes ständen ganz im Dienste der Paränese. Das sind Grundsätze, von denen die Hb-Exegese nicht mehr abgehen sollte.

Was die Einzelerklärung betrifft, so zeigt der Kommentar eine überaus starke Zurückhaltung. Er deutet oft nur die verschiedenen Möglichkeiten der Auslegung an, ohne sich für eine zu entscheiden. Der Grund dafür liegt aber wohl nicht nur in der besonderen Schwierigkeit des Hb selbst, sondern — ähnlich wie beim Kommentar von O. Michel — in dem Mangel einer tragenden Gesamtkonzeption. Die Kennzeichnung des Briefes als „theologisch-paränetisch", die immer wieder begegnet, ist doch etwas zu allgemein und vermag die Eigenart des Hb nicht voll aufzuhellen. Es scheint, als stehe K. den Versuchen, die kultische Situation des Hb konkreter zu bestimmen, allzu skeptisch gegenüber. Gewiß ist dieses Problem nicht leicht, und es würde den Rahmen einer Rezension übersteigen, im einzelnen darauf einzugehen. Aber einige Bemerkungen zu ganz einfachen Tatbeständen des Hb-Textes können wohl zu denken geben.

Was soll z. B. der Hymnus auf das Gotteswort in 4, 12 f? K. schreibt: „Niemand vermag zu sagen, was den Autor dazu drängt, gerade hier diese zwei großartigen Verse über die durchdringende Macht des Wortes Gottes einzufügen; man wird zuletzt das freie Walten einer künstlerischen Architektonik erkennen, für das systematische Notwendigkeiten niemals die erste Rolle spielen" (41). Sind diese Verse wirklich so schwer einzuordnen? Wenn man freilich an der üblichen Gliederung festhält, nach der im ersten Briefteil die Vorrangstellung Christi über die Engel und über Moses bewiesen werde, dann ohne Zweifel. Wenn aber — wie eine Stichwortanalyse klar zeigt — die Gedanken des Autors um das „Reden" Gottes und um das „Hören" der Gemeinde kreisen, dann bildet der Hymnus auf das Gotteswort einen Abschluß des ersten Hauptteiles, wie er wirkungsvoller nicht gedacht werden kann. Nun ist mit dieser Feststellung allerdings noch nicht bewiesen, daß die Heilsverkündigung, um die es hier geht, vom christlichen Wortgottesdienst her zu verstehen sei. Was der Hb sagt, gilt ganz allgemein von der Offenbarung durch Christus; es würde aber die Situation des Hb und die Art seiner Gedankenführung sehr klären, wenn man wenigstens die Möglichkeit ernsthafter erwägen wollte, daß der erste Hauptteil eine Sinndeutung und Einschärfnug der aktuellen, in der Gemeindeversammlung sich vollziehenden Wortverkündigung beabsichtigt. — Für den zweiten Hauptteil des

Briefes drängt sich die Vermutung eines konkreten liturgischen Hintergrunds viel stärker auf. Auch hier hängt die Interpretation zum großen Teil an einer einfachen Frage der Gliederung. K. trennt wie üblich den Abschnitt 10, 19—31 von dem großen theologischen Hauptteil 4, 14—10, 18. Damit wird aber die vom Vf. des Hb kunstvoll angelegte Klammer (4, 14—16 einerseits und 10, 19—31 anderseits) auseinandergebrochen, durch welche die theologischen Darlegungen erst ihre aktuelle paränetische Sinnspitze erhalten: Dem hohepriesterlichen Werk Christi soll ein priesterliches Tun der Gemeinde entsprechen, d. h. die kultischen Spekulationen schweben nicht in einem luftleeren Raum, sondern haben ihren „Sitz im Leben".

Ebenso wichtig wie die Frage nach der kultischen Aktualität des Hb ist das Verständnis seines alexandrinischen bzw. „gnostischen" Weltbilds. Auch hier bedeutet der Kommentar einen Schritt nach vorwärts. Die geistige Nähe des Autors zu Philo wird anerkannt und sogar die Möglichkeit in Betracht gezogen, daß gnostisierende Vorstellungen mit christlichem Gehalt erfüllt worden sind. Von diesen grundsätzlichen Erkenntnissen ist freilich noch ein weiter Weg bis zur Interpretation des Textes selbst. An der Erklärung von Stellen wie 9, 11 f; 9, 23; 10, 20; 11, 3 kann man ablesen, wie schwer es für unser Denken ist, sich in den fremdartigen Anschauungen des Hb zurechtzufinden. Selbst die grundlegende Tatsache, daß der Hb das ganze hohepriesterliche Tun Christi (damit auch seinen Opfertod am Kreuz) in den Bereich der himmlischen, eigentlichen, nicht zu dieser Schöpfung gehörigen Dinge verlegt, ist bisher nicht richtig gesehen worden.

Die Katholischen Briefe haben in J. Michl einen sachkundigen und kritischen Bearbeiter gefunden. Sehr erfreulich ist die eindeutige Stellungnahme zu 2 Petr, sowie der Exkurs zum Judasbrief über die spätjüdischen Legenden (187).

Frankfurt. F. I. Schierse S. J.

Sancti Doctoris Ecclesiae **Alberti Magni** Ordinis Fratrum Praedicatorum Episcopi **Opera omnia** ad fidem codicum manuscriptorum edenda apparatu critico notis prolegomenis indicibus instruenda curavit Institutum Alberti Magni Coloniense Bernhardo Geyer praeside. Tomus XIX: **Postilla super Isaiam.** Primum edidit **Ferdinandus Siepmann. Postillae super Ieremiam** et **Postillae super Ezechielem fragmenta.** Edidit **Henricus Ostlender.** Monasterii Westfalorum in aedibus Aschendorff 1952. XXX u. 684 Seiten. Subskriptionspreis: Brosch. DM 113,50; Halbleder DM 130,—; Halbpergament DM 132,—. Einzelpreis: Brosch. DM 133,50; Halbleder DM 152,50; Halbpergament DM 154,50.

Dem ersten Band der neuen Albertus-Ausgabe des Albertus-Magnus-Institutes in Köln ist in kurzem Abstand ein neuer, sehr umfangreicher Band gefolgt, der ein wertvolles Ineditum bringt, den Kommentar zu Isaias, sowie je ein kleines Fragment des Jeremias-Kommentars und des Ezechiel-Kommentars. Die Edition des umfangreichen Is-Kommentars, von dem bisher nur einige Textproben und die vollständige Erklärung zu Is 11, 2—3 vorlagen, besorgte F. Siepmann; die beiden Fragmente, deren Text schon bekannt war, gab H. Ostlender mit einigen Textverbesserungen neu heraus. Dem Text des Is-Kommentars gehen ausführliche, vom Herausgeber und von P. Simon gemeinsam unterzeichnete Prolegomena voraus, die über die Echtheit des Werkes, über Anordnung und Titel, über die Quellen, über den von Albert verwendeten lateinischen Bibeltext, über den von ihm gebrauchten Septuagintatext, über die Zeit der Abfassung, über die Handschriften und über die Anlage der Edition unterrichten. Die beiden Fragmente werden ebenfalls durch Prolegomena eingeleitet, die kurz die handschriftliche Überlieferung und die Echtheit derselben besprechen.

Daß Albert zu den genannten Prophetenschriften Kommentare verfaßt hat, wußte man aus den alten Verzeichnissen der Albertusschriften, aus der Tabula von Stams und dem verwandten Katalog des Heinrich von Herford, aus der summarischen Erwähnung des Tolomeo von Lucca: „postillavit prophetas maiores" und aus der Legenda des Petrus von Preußen, der bezeugt, diese Kommentare selbst gesehen zu haben. Diese Aussage wird dadurch erhärtet, daß er auf mehrere Stellen im Is-Kommentar und im Ez-Kommentar und auf eine Stelle im Jer-Kommentar Bezug nimmt. Bis vor wenigen Jahrzehnten waren Handschriften der genannten Kommentare unbekannt. Der verdiente Albertusforscher M. Weiß hat in seinen Primordia novae bibliographiae B. Albert Magni (Paris ²1905) auf eine Handschrift des Is-Kommentars in der Sammlung des Sir Thomas Philipps aufmerksam gemacht. G. Meersseman O. P. ist es gelungen, diese Handschrift in der Staatsbibliothek in Berlin als Cod. Lat. fol. 809 festzustellen. Die Handschrift ist im Jahre 1452 geschrieben, wahrscheinlich in Köln. Durch Vermächtnis des Kölner Theologieprofessors und Pfarrers bei St. Columba Johannes Hulshout von Mecheln kam sie nach dessen Tod († 1475) in das Kartäuserkloster St. Barbara in Köln. Eine zweite Handschrift des Is-Kommentars hat F. Pelster S. J. in Cod. 500 der Universitätsbibliothek in Leipzig entdeckt. Sie stammt aus dem ehemaligen Dominikanerkloster in Leipzig und gehört nach F. Pelster „wohl dem 15. Jahrhundert" (Scholastik 7, 1932, 263), nach dem Herausgeber aber schon dem 13.—14. Jahrhundert an. Dieselbe Handschrift enthält auf fol Ir—Iv ein Fragment einer dritten Handschrift, das nach dem Herausgeber sogar in das 13. Jahrhundert zurückgeht.

Das Fragment des Jer-Kommentars hat G. Meersseman in einer aus der Zisterzienserabtei Dunes stammenden Handschrift der Seminarbibliothek in Brügge, Cod. 103/129 (s. XV), aufgefunden und herausgegeben. Kurze Zeit nach Meersseman stieß auch F. Pelster auf das Fragment (Scholastik 7, 1932, 264 f.). Das Fragment des Ez-Kommentars hat P. Heusgen in einer aus dem Kloster St. Clara in Köln stammenden Bibelhandschrift der Erzdiözesanbibliothek in Köln, Cod. 235 I (s. XIV in.), aufgefunden und gemeinsam mit H. Ostlender herausgegeben. Alle Bemühungen des Albertus-Magnus-Institutes, die vollständigen Kommentare aufzufinden, waren erfolglos. Bei der geringen Verbreitung der exegetischen Schriften Alberts besteht wenig Aussicht, die vollständigen Kommentare noch zu entdecken.

Sowohl die beiden Handschriften des Is-Kommentars als auch die beiden Fragmente nennen ausdrücklich Albert als Verfasser. Innere Kriterien, Übereinstimmungen in der Sprache, in der Lehre, in der Art des Kommentierens und des Zitierens, ein auffallendes naturwissenschaftliches Interesse, bestätigen die Richtigkeit der handschriftlichen Zuteilung.

Der Textausgabe ist ein doppelter Apparat beigegeben. Der erste notiert die Varianten der Handschriften. Der zweite Apparat enthält die Quellennachweise und Hinweise auf Parallelen in anderen Werken Alberts. Der Nachweis der Quellen erforderte eine besonders mühevolle und entsagungsreiche Arbeit; denn Albert führt in seinem Kommentar nicht bloß sehr viele Bibelstellen, sondern auch viele Zitate aus Aristoteles und antiken Schriftstellern, aus den Vätern und mittelalterlichen Glossatoren und Theologen an, unterläßt aber gewöhnlich die Angabe des Fundortes. Häufig begnügt er sich mit einem unbestimmten 'quidam'. Wertvolle Hilfe in der Verifizierung der Zitate leistete dem Herausgeber des Is-Kommentars der Assistent des Institutes, W. Kübel. Niemand wird es den Herausgebern verdenken, daß manche Zitate nicht festgestellt werden konnten und daß manche Angaben verbessert werden können. So geht der Ausdruck „gigas geminae substantiae" (p. 121, 87) über Augustinus, der als Quelle angegeben wird, zurück. Ambrosius verwendet ihn bereits in seinem Hymnus Intende qui regis Israel (vgl. A. Grillmeier-H. Bacht, Das Konzil von Chalkedon II, Würzburg 1953, 907 f.). Das Mariale super Missus est (p. 633) wird neuerdings von A. Fries Albert dem Großen abgesprochen (s. Bericht über die zweite Studientagung der Mariologischen Arbeitsgemeinschaft deutscher Theologen und die eben erschienene Monographie: A. Fries, Die unter dem Namen des Albertus Magnus überlieferten mariologischen Schriften. Münster [Aschendorff] 1954).

Der Is-Kommentar trägt in der Ausgabe den Titel: Postilla super Isaiam. In den Prolegomena wird bemerkt, daß der Einheitlichkeit wegen alle exegetischen Werke Alberts in der Kölner Ausgabe mit dem Titel Postilla bezeichnet werden. In der handschriftlichen Überlieferung wechseln die Titel, so daß sich der ursprüngliche.

von Albert beabsichtigte Titel nicht mehr sicher feststellen läßt. Die beiden Handschriften des Is-Kommentars haben im Explicit die Bezeichnung postillae in der Pluralform. Die Leipziger Handschrift schreibt: Expliciunt postille domini alberti super ysayam prophetam. Meiner Ansicht nach hätte man die Pluralform beibehalten sollen, weil zur Zeit, da Albert seine Kommentare schrieb — Is nach 1245 —, die Singularform postilla, die ursprünglich die Auslegung zu einer einzelnen Bibelstelle bezeichnet, als Bezeichnung für die Auslegung eines ganzen Buches kaum schon gebräuchlich war. Die Belege, welche F. Pelster in dem vom Herausgeber zitierten Artikel für den Gebrauch des Wortes postilla aus dem 13. Jahrhundert anführt, weisen alle die Pluralform auf, die ursprünglich die Gesamtheit der Einzelerklärungen bezeichnet. Ergänzend sei noch auf die vom Herausgeber nicht beachtete Abhandlung von P. Lehmann, Mittelalterliche Büchertitel I (Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Phil.-historische Klasse, Jg. 1948, Heft 4), München 1949, S. 42—47 hingewiesen. Lehmann bemerkt, daß im 14. Jahrhundert der Plural für eine Gesamterklärung noch geläufig ist. Neben der Pluralform tritt in dieser Zeit aber auch die Singularform schon häufig auf. Der Stamser Katalog, der nach Denifle vor 1323 entstanden ist, verwendet die Singularform und die Pluralform. Ein Bücherverzeichnis des Dominikanerklosters von Regensburg aus dem Jahre 1347 erwähnt den Is-Kommentar Alberts unter der Bezeichnung: postilla domini Alberti super Ysaiam (Prolog. p. VII). Petrus von Preußen (1486/87) gebraucht die Singularform regelmäßig. Der Titel Postillae drückt den Charakter des Werkes gut aus. Es handelt sich um eine fortlaufende Texterklärung, wobei zuerst die Einteilung des Textes gegeben und dann ein Satzglied nach dem anderen besprochen wird, ohne daß die Erklärung durch eingeschobene theologische Quästionen unterbrochen wird.

Unter den Quellen Alberts ist in erster Linie der Is-Kommentar des hl. Hieronymus zu nennen. Auf ihn geht alles zurück, was Albert zur Textgeschichte zu sagen hat. Aus ihm schöpft er auch die lateinisch wiedergegebene Septuaginta-Übersetzung. Von den mittelalterlichen Erklärern wird öfters Haymo mit Namen genannt. Sehr häufig wird die Glossa zitiert, worunter gewöhnlich die auf Anselm von Laon und seine Schule zurückgehende Glossa ordinaria und Glossa interlinearis zu verstehen ist. Eine weitere wichtige Quelle, die unter der Bezeichnung 'glossa' oder 'alia glossa' oder 'quidam' angeführt wird, ist die weitläufige Bibelerklärung Hugos von Saint-Cher, der nur wenige Jahrzehnte vor Albert schrieb. Der Einzelforschung bleibt es überlassen, durch Vergleichung des Kommentars Alberts mit den Erklärungen früherer Autoren sein Verhältnis zur exegetischen Literatur des 12. und beginnenden 13. Jahrhunderts noch näher zu bestimmen. In der polemischen Auseinandersetzung mit den Juden und 'iudaizantes Christiani' wegen der Auslegung zu Is 7, 14 (p. 114—115) ist deutlich das Nachwirken der Erklärung des Andreas von St. Viktor zu spüren, der die jüdische Auslegung als den Literalsinn der Stelle ausgab. Ein kurzer Hinweis auf Andreas von St. Viktor und seine Bekämpfung durch Richard von St. Viktor und spätere Autoren wäre an dieser Stelle angebracht gewesen. Vgl. B. Smalley, The Study of the Bible in the Middle Ages, Oxford ²1952, 112 ff.; Miscellanea Giovanni Mercati II, Città del Vaticano 1946, 383 ff.

Der Is-Kommentar Alberts ist ein bedeutsames Dokument der mittelalterlichen Schriftauslegung. Darüber hinaus ist er auch für die Geschichte des lateinischen Bibeltextes von Bedeutung. Albert legt seiner Erklärung den Vulgatatext zugrunde, weicht aber an zahlreichen Stellen von der Sixto-Clementina ab. Die von letzterer abweichenden Lesarten ließen sich häufig in einer Bibelhandschrift der Kölner Erzdiözesanbibliothek, Cod. 235 II (s. XIV in.), nachweisen. Albert hatte offenbar einen Text in Händen, der dem Text dieser Handschrift ähnlich war. Ein weiterer Teil der abweichenden Lesarten geht auf Hieronymus zurück. Ein besonderes Problem stellt der von Albert aus Hieronymus übernommene Septuagintatext, der an manchen Stellen von dem bei Migne stehenden Hieronymustext abweicht, und zwar so, daß er eine andere Lesart der Septuaginta wiedergibt. Da Albert den Text nicht selbst nach dem griechischen Text revidiert hat, hält es der Herausgeber für wahrscheinlich, daß der Hieronymustext schon frühzeitig von Kennern des griechischen Textes überarbeitet wurde, was zur Folge hatte, daß in die Hieronymushandschriften verschiedenartige Textformen gelangten. Die künftigen Herausgeber des Hieronymustextes werden die Richtigkeit dieser These prüfen müssen.

Einige Corrigenda seien angeführt: S. VIII b, 21: lies „translationi" statt „translatione"; S. XVI b, 3: ergänze am Schluß der Zeile „allegatus"; S. XIX b, 35: „qui" gehört in die nächste Zeile vor „de regibus"; S. XXX b, 23: lies „hauserit" statt „hausierit"; S. 111, 101: lies „comedere" statt „cemedere"; S. 114, 75: Komma ist nach „mortuo" zu setzen, nicht nach „coepisset".

Wer sich in diesen neuen Band der Albertus-Ausgabe vertieft, wird den Herausgebern für ihre mühevolle und gewissenhafte Arbeit und dem Verlag für die würdige Ausstattung Dank wissen.

Eichstätt. Ludwig Ott.

Trillhaas, Wolfgang, **Die innere Welt.** Religionspsychologie. 2. umgearbeitete Auflage der „Grundzüge der Religionspsychologie". München, Chr. Kaiser Verlag, 1953. 8°, 220 S. DM 12,80.

Das im Jahre 1946 im gleichen Verlag erschienene Buch „Grundzüge der Religionspsychologie" (8°, 168 S.) von W. Trillhaas liegt in umgearbeiteter Auflage unter einem neuen Titel vor. „Die neue Ausgabe ist materiell und auch thematisch auf eine breitere Grundlage gestellt, kapitelweise neu gearbeitet und daher auch mit einem neuen Titel versehen" (5).

In 14 anregend geschriebenen Kapiteln werden die seelischen Voraussetzungen des Glaubenslebens behandelt. Vor dem Leser wird eine Fülle wertvollen Materials ausgebreitet, und zwar in einer Auswahl, die sich darum bemüht, „daß das Normale den Vorzug vor dem Abnormen erhält" (22); allerdings auch so, daß weder eine Vollständigkeit der Darstellung nach dem heutigen Stand der Forschung angestrebt, noch ein klares Einteilungsprinzip für die Gliederung des Stoffes angegeben wird. Nach der Methodenfrage gelangen zur Darstellung: Zugänge zur Religion (25—36), Probleme des Glaubens und des Zweifels (36—56), das Gebet (57—69), das Gewissen (70—94), das Verhältnis der Religion zum Zeiterlebnis (Zeitgefühl, Lebenslauf, Tod: 95—106), die Heimat und die Fremde (106—111), Selbständigkeit und Unselbständigkeit des religiösen Lebens (111—126), die Geschlechter und die Religion (127—139), die Lebensalter (139—171), einiges zur Pathologie der Religion (171—179), unechte Religion bzw. Pseudogenesen (179—196), die religiöse Erfahrung der Krankheit (196—202) und Fragen des Religionsverfalls (203—216). Beigegeben sind ein Sachregister und ein Personenregister. Vier Kapitel sind neu hinzugekommen.

Bei dem durch die Methodenfrage wesentlich bedingten und zum Teil immer noch umstrittenen Gegenstand der Religionspsychologie richtet sich das Interesse des Lesers zunächst auf den Standpunkt, den der Verf., der zugleich protestantischer Theologe ist, in dieser Frage vertritt. Die Grundeinstellung des Verf.s, die eine „phänomenologische" sein will, läßt sich folgendermaßen umschreiben: Die Religionspsychologie muß „empirisch verfahren" (20), der so verstandene „Empirismus" muß dann in der „einfühlenden und beschreibenden Psychologie... zur Vollendung kommen" (21). In anderer Fassung und noch deutlicher: „der Weg der Induktion führt nie zu Wesenseinsichten" (20), „wir bedürfen einer eigenen Methode, wie sie die von Dilthey und Spranger begründete »verstehende« oder »geisteswissenschaftliche« Psychologie gezeitigt hat" (20). Mit vollem Bewußtsein glaubt sich der Verf. schließlich von der traditionellen Religionspsychologie dadurch absetzen zu sollen, daß er die Sinnfrage („Welchen Sinn hat der religiöse Akt oder hat das ganze religiöse Leben im Gesamtgefüge des Menschen?") — nicht zu verwechseln mit der Wahrheitsfrage, die der Theologie und dem einzelnen Menschen vorbehalten bleibe! — in den psychologischen Aufgabenbereich miteinbezieht (23).

Als „Quellort der Religion" gilt dem Verf. das „Erlebnis" bzw. „bestimmte Erlebnisweisen" (25). Der Verstand

mit der via causalitatis wird von ihm in diesem Zusammenhang unterschätzt, wenn nicht ganz ausgeschlossen. Immerhin wirkt wohltuend der Umstand, daß es ein protestantischer Theologe ist, der, ausgehend von „Erlebnisweisen" (!), zur Feststellung gelangt, daß „die Religion nicht einfach emotional erklärbar", sondern wesentlich auf einen Gegenstand bezogen ist (29). Religion als ein Apriori der Vernunft oder des Gefühls ist ausgeschlossen (30, 35). Die Religion geht auch nicht ganz in ihrer sozialen Seite auf (33); keine Religion kommt aus ohne das Hervortreten einzelner Menschen (34), obwohl Religionsstifter keinesfalls ein geeigneter Gegenstand für die Religionspsychologie sind (21).

Bei den vom Verf. behandelten Problemen des Glaubens und Zweifels, die zum Teil durch Auffassungen der protestantischen Theologie bedingt sind, wäre stellenweise eine schärfere Herausarbeitung der psychologischen Fragestellung wünschenswert. Die weiteren Kapitel bringen viel wertvolles Material, stellen bekannte Fragen nicht selten in neue Zusammenhänge und führen zu Einsichten, die man in den meisten Fällen auch vom Standpunkt katholischer Auffassungen hinnehmen kann. Hervorzuheben sind in diesem Sinne die Ausführungen über Nachahmung und Nachfolge, über die Geschlechter und die Lebensalter in ihrem Verhältnis zur Religion bzw. zur religiösen Entwicklung, zum Teil auch Andeutungen über das Abnorme.

Von der Sache her gesehen, ist der neue, recht unbestimmte Titel „Die innere Welt" nicht sehr angebracht. Zur Verdeutlichung dieses Titels steht der Untertitel „Religionspsychologie". Entsprechender wäre der ursprüngliche Titel „Grundzüge der Religionspsycho'ogie", zumal die Themen der Religionspsychologie in diesem Buch auch der Zahl nach nicht erschöpft sind.

Im großen und ganzen ist die traditionelle Religionspsychologie über einen recht verstandenen „Empirismus" kaum hinausgekommen. Das muß kein Tadel sein. War doch auch in dieser Hinsicht einmal zu zeigen, bis zu welchen Grenzen die empirischen Methoden vordringen können. Daß sie Richtiges und Brauchbares ermittelt haben, ist schwer zu bestreiten. Daß die einzelnen Psychologen die Grenzen nicht immer genau gesehen und peinlich eingehalten haben, ist kein Einwand gegen die Methoden als solche. Aufschlußreich wäre gewesen, zu erfahren, in welchem Maß die einzelnen empirischen Methoden zur Aufhellung wichtiger Fragen beigetragen haben. Ohne sinnverstehendes Erfassen religiösen Erlebens in seiner Hinordnung auf einen objektiven Wertbereich wird man nicht auskommen, wie immer diese Methode genannt werden mag; das hat der Verf. sehr richtig gesehen. Oberster Grundsatz wird für den Religionspsycho'ogen die Einsicht bleiben müssen, daß er die Grenzen und Schwierigkeiten der einzelnen Methoden richtig im Auge behält und für die Notwendigkeit der Zusammenschau aller Forschungsergebnisse (also der Ergebnisse aller irgendwie anwendbaren Methoden) offen ist.

Das „Archiv für Religionspsychologie" ist laut Anm. 7 auf S. 17 „vom 2. Bd. ab (nach dem 1. Weltkrieg) in die Leitung von W. Gruehn übergegangen". — Dieser Hinweis ist zu berichtigen. Als Herausgeber des Doppelbandes II/III (1921) zeichnet W. Stählin; Werner Gruehn wird nicht einmal als ständiger Mitarbeiter genannt. Erst Band IV, der den erweiterten Titel „Archiv für Religionspsychologie und Seelenführung" trägt, wurde von Werner Gruehn herausgegeben. Auf S. 15 dieses Bandes schreibt Gruehn ausdrücklich, Stählin habe ihm das Archiv 1927 übergeben. Vgl. auch W. Gruehns Nachtrag zur 2. Aufl. des Buches „Der seelische Aufbau des religiösen Erlebens" von K. Girgensohn, Gütersloh 1930, S. 897.

Zum Literaturnachweis schreibt der Verf.: „Da die Psychologie eine sehr schreibfreudige Wissenschaft ist, konnte ich nur einen Bruchteil der benutzten Literatur nennen, wahrscheinlich überdies nur einen kleinen Bruchteil der vorhandenen benutzen. Allerdings fand sich neben dem Weizen viel Spreu, die der »Exaktheitsfanatismus« (E. Spranger) in die Luft geblasen hat" (6—7). — Obwohl diese grundsätzliche Einstellung manches für sich hat, ist dennoch (und vielleicht gerade im Hinblick auf das Wort von der in die Luft geblasenen Spreu!) schwer zu verstehen, daß z. B. G. Wunderles „Einführung in die moderne Religionspsychologie" (1922) oder W. Gruehns „Religionspsychologie" (1926) unerwähnt blieben.

Die einzelnen Kapitel, die keinen einzigen Untertitel aufweisen, hätten durch Einfügung geeigneter Unter- und Zwischentitel an Übersichtlichkeit sehr gewonnen.

Auch in seiner jetzigen Form gehört das Buch zum Besten, was in neuester Zeit von protestantischer Seite über religionspsychologische Fragen geschrieben wurde. Es wird auch in katholischen Kreisen dankbare Leser finden.

Zagreb (Agram) Wilhelm Keilbach.

Hermann **Holzmann, Pfeifer Huisele.** Der Tiroler Faust. Mit Zeichnungen des akad. Malers Toni Kirchmayr. Universitätsverlag Wagner, Innsbruck, o. J. (1954). 111 S., Preis ö. S. 42,—.

Verf., Herausgeber der Tiroler Heimatblätter, ist in der religiösen Volkskultur seiner Heimat gut unterrichtet. Es sei nur sein früheres Buch „Wipptaler Heimatsagen", Wien 1948, erwähnt, das auch für die Geschichte des volksreligiös herausgestellten Bergbaus von einiger Bedeutung ist. Die jetzt vorliegende Schrift ist, um bestehende Überlieferungen noch festzuhalten, bei Bauern im Gebiet des Brenner und weit darüber hinaus erfragt worden, im Wege einer neuerdings gepflegten Methode. So bezeugt sich die erzählerische Kraft des Volkes. Es handelt sich näherhin um einen 1680 in Meran verstorbenen Schalk und Hexenmeister. Seine Sagengestalt erinnert allerdings stärker an Till Eulenspiegel und dessen derb-ironische Seite als an das Volksbuch vom Doktor Johann Faust, dem bei Goethe und anderen als Typ der strebenden Menschheit ein reiches Nachleben werden sollte.

Für den Religionshistoriker kommen bemerkenswerte Erkundungen in Betracht, die Holzmann in der Volkstradition vornahm, z. B. über die Art und Weise, wie Huisele eine große Prozession, die bunt und farbig in Tiroler Art ausgerichtet ist, auf der Stelle festzubannen vermochte. Ferner wird einiges zur volkskultischen Verehrung Mariens gewonnen, was zuweilen an Cäsarius von Heisterbach erinnern mag und über Stephan Beissel neue Quellen erschließt. Wiederum finden sich Glockensagen (die Macht der geweihten Glocken mit ihren Stimmen A fulgure et tempestate wendet sich gegen die Zauberformeln des Hexenmeisters), Teufelsbeschwörungen, Segnungen, Verzauberungen, Entzauberungen (vorgenommen von Pfarrern oder Franziskanern) ein. Es äußert sich zum anderen der alte Volksglaube an die apotropäische Kraft der gesegneten Ostereier wie der geweihten Wurzel. Naturkatastrophen im Gebirgsraum werden vom erbitterten Volk, das gern einen Schuldigen sucht, auf diesen Zauberer zurückgeführt. Wenn in diesen Zusammenhängen die bis 1914 gepflegte Wallfahrt der Matreier Bauern nach Maria Waldrast erwähnt wird, erfahren wir, daß an dieser Pilgerfahrt keine Frau teilnehmen durfte. Dieser Zug stimmt übrigens zur sonstigen Bevorzugung des Mannes im sonstigen kirchlichen Brauchtum. (So wird im 18. Jh. zuweilen verlangt, daß auf neuerrichtetem Friedhof zuerst ein Mann und nicht eine Frau beerdigt werde.) Männisches und Matriarchalisches stehen allerdings in Übung und Gewohnheit der Zeitalter oft nebeneinander. Huisele versucht zum anderen, ein Bergwerk im Passeier Tal, also ein Herzstück der Tiroler Wirtschaft, zu vernichten. Aber ein Geistlicher mit dem „Höchsten Gut" und mit vielen Gläubigen, die ihn begleiten, begegnet erfolgreich seinen Zauberworten. Die Kapuziner von Sterzing beteiligen sich an der Abwehr. Echt volkhaft ist auch das Motiv, daß Huisele den Teufel betrügt. Der Zauberer wurde im übrigen zum Tode verurteilt.

Es ist erstaunlich, mit welcher Zähigkeit die Tiroler Landschaft, die über große Volkserzähler verfügt, derartige Sagenstoffe inmitten aller kulturellen Umbildung festzuhalten vermag, was ein Gegenstück zu jener niedersächsischen Sagenwelt darstellt, die bereits von uns in der Theol. Revue (46 [1950], 35—38) angezeigt wurde

(G. Schambach und W. Müller, Niedersächsische Sagen und Märchen. 1948).

Derart weist die Figur des Huisele in das Zeitalter der Hexenprozesse, vorab des 17. Jahrhunderts. Zum anderen ist, ergänzend zu Holzmann, aber auch zu Heinrich Günter, Psychologie der Legende (Freiburg 1949), zu bemerken, daß es sich um letzte Ausläufer der abendländisch-christlichen Legende handelt, die mit manchen Erzählungen in die Sage und in das Volksmärchen absank. Man mag sich dieserhalb auch an ein Wort des Hagiographen Hippolyte Delehaye erinnern, daß die Legende „aus dem blinden Zug der Menge zum Wunderbaren und zum greifbar Übernatürlichen gespeist wird" (Günter S. 2). So öffnen sich auch für die theologische und religionsgeschichtliche Forschung, wie angedeutet, manche und neuerdings e r f r a g t e Quellgebiete, die im besonderen Wege zum Volksglauben weisen, dem unter den Forschern der letzten Jahrzehnte vorab Adolph Franz erfolgreich literarisch nähertrat (besonders: Die kirchlichen Benediktionen im Mittelalter. 2 Bde. Freiburg i. Br. 1909).

Münster i. W. G e o r g S c h r e i b e r.

Mitteilungen

Dank der Unterstützung durch die Deutsche Forschungsgemeinschaft kann die Theologische Revue vom nächsten Jahrgang ab um 4 Seiten pro Nummer verstärkt werden, ohne daß der Bezugspreis erhöht wird.

Theologische Bibliographie

Auswahl von neuerschienenen Büchern und Aufsätzen zur Theologie und ihren Grenzgebieten

Zusammengestellt von Robert S a m u l s k i, Münster

[Vorbemerkung s. ThR L, 1954, 28]

I. G e s a m t t h e o l o g i e

1. Allgemeines

K ö s t e r, Hermann, SVD: Vom Wesen und Aufbau katholischer Theologie. — Kaldenkirchen: Steyler Verlagsbuchhandlung 1954. 122 S.; DM 6,80.

M i t t e r e r, Albert: Die Stellung der Theologie im Kosmos der Wissenschaften. — GlD IX, 1954, 79—93.

P o n g r a t z, Ludwig: Psychologie und Theologie. — JPsychPsychother II, 1954, 183—190.

W e b e r, Leonhard M.: Medizin und Theologie. — Hommage aux catholiques suisses. Festgabe an die Schweizer Katholiken, Frb/S 1954, 479—492.

D e m a n, Thomas, OP: Théologie et vie chrétienne. — Ib. 70—86.

Thomismus. — (L e o XIII.: Aeterni Patris, lat. & dt:) E h r l e, Franz Kard.: Zur Enzyklika „Aeterni Patris" (v. 4. VIII. 1879). Text u. Kommentar. Zum 75j. Jubiläum d. Enzykl. neu hrsg. v. Franz P e l s t e r, SJ. — R: Ed. di storia e letteratura 1954. 202 S. = Sussidi eruditi VI.

M i t t e r e r, Albert: Weltbildvergleichende Thomasforschung und kritischer Thomismus. — ThQu CXXXIV, 1954, 148—190.

L u y t e n, Norbert-M(arie), OP: Évolutionisme et thomisme. — Hommage aux catholiques suisses. Festgabe an die Schweizer Katholiken, Frb/S 1954, 316—333.

Evang. Theologie. — T r i l l h a a s, Wolfgang: Stellung und Aufgabe der Theologie in der evangelischen Kirche. — ThLZ LXXIX, 1954, 195—200.

G u t, Walter: Wissenschaft als Theologie; Theologie als Wissenschaft. — Zü (1952): Orell Füssli. 73 S. = Universität Zürich. Jahresbericht 1951/52. Festrede.

2. Geschichte der Theologie (vgl. a. VII, 2)

A l s z e g h y, Z., SJ: (Conspectus:) Teologia medievale. — Greg XXXV, 1954, 688—719.

C a b a n i s s, Allen: **Amalarius of Metz.** — Amst: North-Holl. Publ. Co. 1954. 128 p.; hfl. 7,50 ($ 2,—).

E y n d e, Damien van den, OFM: Nouvelles précisions chronologiques sur quelques oeuvres théologiques du XIIe s. — FrancStud XIII, 2/3, 1953, 71—118.

O t t, Ludwig: **Petrus Lombardus.** Persönlichkeit und Werk. — MüThZ V, 1954, 99—114.

W e s t a c o t t, Evalyn: **Roger Bacon** in life and legend. — NY: Philos. Library 1953. XII, 140 p.; $ 3,75.

V a s o l i, Cesare: Guglielmo d'**Occam.** — Fi: La Nuova Italia [1953]. VI, 338 p. = Biblioteca di cultura L; lir. 1200,—.

R é v a h, I. S.: Une source de la spiritualité péninsulaire au XIVe s.: La „Théologie naturelle" de **Raymond Sebond.** — Lisboa: Academia das ciencias de Lisboa 1953. 62 p.

L u k á c s, László, SJ: Die Gründung des **Wiener** päpstlichen Seminars und der Nuntius Giovanni Delfino ⟨1573—1577⟩. — ArchHSJ XXIII, 1954, 35—75.

F i s c h e r, Wilhelm: Leander van **Eß.** Ein Leben im Dienst der Bibel. — JHessKGV IV, 1953, 74—100.

S t a k e m e i e r, Eduard: Bernhard **Bartmann.** Leben, Werk und theologische Bedeutung. — ThGl XLIV, 1954, 81—113.

II. R e l i g i o n s w i s s e n s c h a f t u n d - g e s c h i c h t e

J a m e s, E. O.: The history, science and comparative study of religion. — Numen I, 1954, 91—105.

B l e e k e r, C. J.: The relation of the history of religions to kindred religious sciences. — Numen I, 1954, 141—155.

B r o w n e, L. E.: The value of the comparative study of religions. — BullJRylLibr XXXVII, 1, 1954, 42—53.

B o r n e m a n n, Fritz, SVD: P. Wilhelm **Schmidt**s Bedeutung für die Theologie. — [Frb/S: Anthropos-Institut 1954.] 22 S.; aus: Schweizerische Kirchenzeitung CXXII, Nr. 28.

Islam. — Y i n c e n t, Albert: Chronique d'histoire des religions: L'Islam hier et aujourdh'hui. — RScRel XXVIII, 1954, 392—409.

[Neue Zs. —] The I s l a m i c Q u a r t e r l y. A review of Islamic culture. Ed.: Ali Abdel Kader. Vol. I, nr. 1: April 1954. — Lo: The Islamic Cultural Centre.

[Festschr.] D o c u m e n t a islamica inedita. (Ricardo **Hartmann** viro de studiis islamicis meritissimo **sacrum**.) Ed. Joh. W. Fück. — B: Akademie-Verl. 1952. 277 p.; DM 32,—.

S h o r t e r **encyclopaedia** of Islam. Ed. by H. A. R. Gibb & J. H. Kramers. Ld: Brill 1953. VIII, 671 p.; 2 plans, 7 plat. 4°.

Der heilige **Qur-ân.** Arabisch-deutsch. Hrsg.: Ahmadiyya-Mission des Islams, Zürich u. Hamburg. Im Auftr. v. The Oriental and Religious Publ. Corporation Rabwah ⟨Pakistan⟩. — ⟨Wiesb.: Harrassowitz 1954.⟩ 164, 639 S.; Lw. DM 18,—.

B e l l, Richard: Introduction to the Qu'rān. — Ed: Univ. Pr. 1953. IX, 190 p. = Edinburgh University Publications, Language and literature VI; sh. 18,—.

S c h a c h t, Joseph: Sources nouvelles concernant l'histoire de la théologie musulmane. — Mélanges A. Dupont-Sommer = NClio V, 1953, 410—426.

O ' S h a u g h n e s s y, Thomas, SJ: The development of the meaning of spirit in the Koran. — R: Pont. Ist. Orient. 1953. 75 p. = Orientalia Christiana Analexta CXXXIX; lir. 1000,—.

A b d - E l - J a l i l, Johannes-Mohammed, OFM: **Maria** im Islam. — Werl/Westf.: Dietrich-Coelde-Verl. 1954. 104 S.; DM 3,20.

III. M i s s i o n s w i s s e n s c h a f t u n d - g e s c h i c h t e

R o m m e r s k i r c h e n, Giov., OMI, D i n d i n g e r, Giov., OMI, & K o w a l s k y, Nicola, OMI: Bibliographia missionaria. A. XVII: 1953. — R: Unione missionaria del clero in Italia 1954. 135 p.

S c h o r e r, Edgar: Standort, Natur, Arten, Nutzen und Hauptprobleme der Missionsstatistik. — NZM X, 1954, 161—179.

Les M i s s i o n a i r e s et les religions non-chrétiennes. Journées „Ethnologie et chrétienté", Paris, 1—5 juillet 1952. — Brug: Éd. de l'Abbaye de Saint-André; P: Cathasia 1953. 103 p. 4°.

B e c k, Kurt: Die Überwindung heidnisch-dämonischer Gottheiten durch die christlich-missionarische Botschaft. 2. Aufl. — Stu: Evang. Missionsverl. (1953). 131 S.; DM 4,80.

La P r e g h i e r a e il lavoro apostolico nelle missioni. Relazioni e comunicazioni lette nella Sezione di missiologia. — R: Pont. Univ. Gregoriana 1954. 160 p. = Atti d. Congresso internaz. ten. d. Pont. Univ. Gregoriana in occ. d. IV cent. d. s. fond. VIII = AnalGreg LXXII; lir. 1000,—.

Il M o v i m e n t o attuale missionario nelle varie nazioni. (Relazioni lette nella Sezione di missiologia.) R (: Pont. Univ. Gregoriana) 1954. 332 p. = Atti d. Congresso internaz. ten d. Pont. Univ. Gregoriana in occ. d. IV cent. d. s. fond. VII = StudMiss VIII; lir. 2000,—.

Le M o n d e missionaria en 1953. — ÉglViv VI, 1954, 5—165.

S u g r a n y e s d e F r a n c h, Ramon: **Raymond Lulle** docteur des missions. Avec un choix de textes trad. et annot. — Schöneck-Beckensied: Nouvelle Revue de science miss. 1954. 151 p. = NZM, Suppl. V; sfr. 10,—.

S i l v e s t r i, C. M., OFM: L'apostolo delle **Cina.** Studio stor.-crit. per la conoscenza di **Giovanni da Montecorvino** e delle missioni francescane cinesi del medio evo. — R: Tip. „La Precisa" 1954. 112 p.

L a u r e s, Joh., SJ: **Takayama Ukon** und die Anfänge der Kirche in Japan. — Mstr: Aschendorff 1954. XII, 397 S. = Missionswissenschaftliche Abhandlungen u. Texte XVIII; DM 26,—.

G l a z i k, Josef, MSC: Die **russisch-orthodoxe Heidenmission** seit Peter dem Großen. Ein missionsgeschichtl. Versuch nach russ. Quellen u. Darstellungen. — Mstr: Aschendorff 1954. XXXVI, 270 S. = Missionswissenschaftliche Abhandlungen u. Texte XIX; DM 19,80.

IV. B i b e l w i s s e n s c h a f t

1. Allgemeines (Gesamtbibel)

I n t e r n a t i o n a l e Zeitschriftenschau für Bibelwissenschaft und Grenzgebiete. International Review of biblical studies. Revue

internationale des études bibliques. (Hrsg. v. Fridolin Stier.) Bd. I: 1951/52, H. 2. — Düs: Patmos-Verl. [1954]. XII, 219 S.

Thomsen, Peter: Die Palästina-Literatur. Bd. VI: Die Literatur der Jahre 1935 bis 1944. Lfg. 1. — B: Akademie-Verl. 1953. 15*, 288 S.; DM 28,—.

Kasher, M. M.: Encyclopedia of biblical interpretation. — NY: American Biblical Encyclopedia Society 1953. XXI, 262 p.; $ 6,50.

Vocabulaire biblique. Publ. s. l. dir. de Jean-Jacques Allmen avec l. coll. de P[ierre] Bonnard [e. a.]. — Neuchâtel & P: Delachaux & Niestlé (1954). 314 p.; sfr. 17,— (ffr 1400,—).

Barrois, A. G.: Manuel d'archéologie biblique. I: Facts d'habitants et activité de production. — P: Picard 1954. VII, 521 p., 1 ct.

Schneider, Heinrich: Der Text der **Gutenbergbibel.** Zu ihrem 500j. Jubiläum unters. — Bonn: Hanstein 1954. 120 S. = Bonner biblische Beiträge VII; DM 13,20.

Biblisch-theologisches Handwörterbuch zur **Lutherbibel** und zu neueren Übersetzungen. Hrsg. v. Edo Osterloh & Hans Engelland. — Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1954. 732, 16 S. 4°.

Volz, Hans: Hundert Jahre **Wittenberger Bibeldruck.** 1522—1626. — Gö: Häntzschel 1954. 168 S. = Arbeiten aus der Staats- u. Universitätsbibliothek Göttingen. Hainbergschriften, N. F. I.

Mozley, J[ames] F[rederic]: **Coverdale** and his Bibles. — Lo: Lutterworth Pr. (1953). X, 359 p.; sh. 26/6.

2. Altes Testament (u. nachbibl. Judentum)

Erotz-Israel. Archaeological, historical and geographical studies. Vol. II: dedicated to the **memory** of Zalman **Lif** 1900—1950. — Jerusalem: The Israel Exploration Society 1953. 208 p., XXIV pl., 18 maps.

The Joshua **Starr Memorial** Volume. Studies in history and philology. — NY: Conference on Jewish Relations 1953. VII, 262 p. = Jewish social studies. Publications V; $ 5,—.

Vincent, L.-H[ugues], OP, avec l. coll. graph. d. A. M. Steve: **Jérusalem** de l'Ancient Testament. Recherches d'archéologie et d'histoire. I: Archéologie de la ville. — P: Lecoffre/Gabalda 1954. XII, 372 p.; 101 pl. h.-t. 4°; ffr. 10 000,—.

Zeitlin, Solomon: The **names** Hebrew, Jew and Israel. A hist. study. — JewQR XLIII, 1953, 365—379.

Carlier, Achille: La **chronologie des rois** de Juda et d'Israël. — P: „Les Pierres de France" 1954. 88 p., tabl. synopt. 4°.

Thiele, Edwin R.: A comparison of the chronological data of Israel and Judah. — VetTest IV, 1954, 185—195.

Imschoot, P[ierre] van: **Théologie** de l'Ancien Testament. I. — (Tournai:) Desclée [1954]. XIV, 273 p. = Bibliothèque de théologie III, 2.

Patterson, Charles H[enry]: The philosophy of the Old Testament. — NY: Ronald Pr. [1953]. VI, 557 p.; $ 5,—.

Kraus, Hans-Joachim: Gottesdienst in Israel. Studien zur Geschichte des **Laubhüttenfestes.** — Mchn: Kaiser 1954. 132 S. = Beiträge z. evang. Theologie XIX; DM 8,25.

Dalbert, Peter: Die Theologie der **hellenistisch-jüdischen Missions-Literatur** unter Ausschluß von Philo und Josephus. — Hbg-Volksdorf: Reich/Evang. Verl. 1954. 148 S. = Theologische Forschung IV; DM 9,80. [Ev.-theol. Diss. Zürich.]

Bonsirven, J[oseph]: Genres littéraires dans la **littérature** juive **postbiblique.** — Bibl XXXV, 1954, 328—345.

Millás Vallicrosa, J. M.: La poesia postbiblica. — Barc: Janís 1953. XXIX, 389 p. = Coll. E. Mensaje; pes. 85,—.

Stummer, Friedrich: Neuere Forschungen zur **Liturgie** des nachbiblischen Judentums. — Freiburger Rundbrief, F. VII, 1954/55, Nr. 25/28, Frb/Br 1954, 30—34.

Grant, Fredreric C[lifton]: Modern study of the Jewish liturgy. — ZAW LXV = N. F. XXIV, 1953, 59—22.

3. Neues Testament (u. ntl. Zeitgeschichte)

Neutestamentliche Studien für Rudolf **Bultmann** zu seinem 70. Geburtstag am 20. Aug. 1954. — B: Töpelmann 1954. 304 S. = ZNW, Beih. XXI; DM 30,—.

Veröffentlichungen von Rudolf Bultmann. — ThRu, N. F. XXII, 1954, 3—20.

Fries, Heinrich: Das Anliegen Bultmanns im Licht der katholischen Theologie. — CathMstr X, 1, 1954, 1—14.

Malevez, L(éopold), SJ: Le message chrétien et le mythe. La théologie de Rudolf Bultmann. — Brux, Brug & P: Desclée de Brouwer [1954]. 167 p. = MusLess, Sect. théol. LI; bfr. 80,—.

Doeve, Jan Willem: Jewish hermeneutics in the **synoptic Gospels and Acts.** — Assen: van Gorcum [1954]. 232 p.

Loewenich, Walt. von: **Luther** als Ausleger der Synoptiker. — Mchn: Kaiser 1954. 303 S. = Forschungen z. Gesch. u. Lehre d. Protestantismus X, 5; DM 17,50.

Stendahl, Krister: The school of St. **Matthew** and its use of the Old Testament. — Upps & Lund: Gleerup; Kbhvn: Munksgaard 1954. 249 p. = Acta Seminarii Neotestamentici Upsaliensis XX; skr. 18,—.

Käsemann, Ernst: Das Problem des historischen **Jesus.** — ZThK LI, 1954, 125—153.

Girard, Louis: Le cadre chronologique du ministère de Jésus. — P: Gabalda 1953. 94 p.; ffr. 610,—.

Dupont, Jacques [, OSB]: Les béatitudes. Le problème littéraires. Le message doctrinal. — Brug: Abbaye de Saint-André; Lou: Nauwelaerts 1954. 327 p.; bfr. 270,— ($ 5,40.)

Gaechter, Paul, SJ: **Jakobus** von Jerusalem. — ZkTh LXXVI, 1954, 129—169.

Eichholz, Georg: Jakobus und **Paulus.** Ein Beitrag z. Problem des Kanons. — Mchn: Kaiser 1953. 51 S. = Theologische Existenz heute, N. F. XXXIX; DM 2,50.

Saint Paul's mission to Greece. Nineteenth century. A volume of commemoration. Compil. by H. S. Alivisatos. — Athens 1953. 645 p. 4°.

Gewiess, Josef: Der Kampf gegen Christus im Neuen Testament. — Christen und Antichristen, Hiltrup 1954, 19—33.

Dodd, Charles H[arold]: The Jews and the beginnings of the Christian Church. — The European inheritance I, Oxf 1954, 263—310.

V. Kirchengeschichte

1. Allgemeines

Purvis, John Stanley: An introduction to **ecclesiastical records.** — Lo: St. Anthony's Pr. 1953. 96 p.; sh. 7/6.

Börsting, Heinrich: Zur Geschichte der **Kirchenbücher.** — Beiträge zur westfälischen Familienforschung XII, 2/3, 1953 (ersch. 1954), 46—51.

2. Gesamte Kirchengeschichte

Latourette, Kenneth Scott: A history of Christianity. — NY: Harper 1953. XXVII, 1523 p.; $ 9,50.

Ben-Murdoch, H.: The development of the **papacy.** — Lo: Faber & Faber 1954. 432 p.; sh. 42,—.

Jedin, Hubert: Nouvelles données sur l'histoire des **conciles généraux.** — Cahiers d'histoire mondiale I, 1953, 164—178.

Dombibliographie 1952/54. — **Kölner** Domblatt VIII/IX, 1954, 208—234; S. 208—224: I.: Rode, Herbert: Der Dom; S. 225—234: II: Torsy, Jakob: Erzbischöfe und Domkapitel.

3. Christliches Altertum

Studi sulla Chiesa antica e sull' umanesimo. Studi presentati nella Sezione di storia ecclesiastica. — R: Pont. Univ. Gregoriana 1954. XII, 354 p. = Atti d. Congresso internaz. ten. d. Pont. Univ. Gregoriana in occ. d. IV cent. d. s. fond. IV = AnalGreg LXX; lir. 1800,—.

Büchner, Karl: **Tacitus** über die Christen. — Raccolta di scritti in onore di Girolamo Vitelli IV = Aegyptus XXIII, 1, 1953, 181—192.

Falcini, Alexander, OFM: Le origini del cristianesimo nell' **Etruria** romana. — Fi 1952. 64 p. [Pars diss. Pont. Univ. Athenaeum, Roma.]

Torsy, Jakob: Studien zur Frühgeschichte der **Kölner** Kirche. — Kölner Domblatt VIII/IX, Köln 1954, 9—32.

Frend, W. H. C.: The **Gnostic** sects and the Roman empire. — JEcclH V, 1954, 25—37.

Quispel, Gilles: Neue Funde zur valentinianischen Gnosis. Der Codex Jung. — ZRGG VI, 1954, 289—305.

Schlier, Heinrich, Das Denken der frühchristlichen Gnosis. — Neutestamentliche Studien f. R. Bultmann z. s. 70. Geburtstag = ZNW, Beih. XXI, 1954, 67—82.

Quispel, Gilles: Christliche Gnosis und jüdische Heterodoxie? EvTh XIV, 1954, 474—484.

Foerster, Werner: Neuere Literatur über die gnostischen Papyri von Chenoboskion. — ThLZ LXXIX, 1954, 377—384.

Scheidweiler, Felix: **Arnobius** und der **Marcionitismus.** — ZNW XLV, 1/2, 1954, 42—67.

Schneemelcher, Wilhelm: Zur Chronologie des **arianischen** Streites. — ThLZ LXXIX, 1954, 393—400.

Chitty, Derwas J.: **Pachomian** sources reconsidered. — JEcclH V, 1954, 38—77.

Dumortier, Jean: La culture profane de S. **Jean Chrysostome.** — MélScRel X, 1953, 53—62.

Pellegrino, Michele: S. **Agostino** visto dal suo primo biografo Possidio. — ScuCatt LXXXII, 1954, 249—266.

Brok, Martin: Le livre contre les mages de **Théodoret de Cyr.** — MélScRel X, 1953, 181—194.

4. Mittelalter und Neuzeit

Clemm, Ludwig: Literaturbericht [1950/51 zur **hessischen** Kirchengeschichte]. — JHessKGV II, 1950/51, 179—183; IV, 1953, 136—145.

Mooney, Canice, OFM: Short guide to the material of interest for the student of **Irish** Church history in the Franciscan Library, Killiney, Co., Dublin. — Killiney: Four Master's Pr. 1954. 12 p.; d. 6,—.

Major, Kathleen: A handlist of the records of the bishops of **Lincoln** and of the archdeacons of Lincoln and Stow. — Lo: Oxford Univ. Pr. 1953. XIV, 122 p.; sh. 16,—.

Kleef, B. A.: Geschiedenis van de [kathol. en] oud-katholieke kerk van **Nederland.** 2. herz. en uitgebr. dr. — Assen: van Gorcum 1953. 267 bl. = Van Gorcum's histor. bibliotheek XLII.

Schudlo, M., CSSR: **Ukrainian** catholics. — Yorkton: The Redeemer's voice (1951). 174 p.

Mönchtum. — Poumon, Émile: Abbayes de **Belgique**. — Brux: Office de publicité 1954. 128 p., 37 pl., 1 ct.; bfr. 135,—.
Ette, Alois van: Les **chanoines réguliers de saint Augustin**. Aperçu hist. — Bressoux-Liège: Abbaye du Bouhay; Cho.et: Farre & Freulon 1953. 164 p.; bfr. 40,—.
Scarpini, Modesto, Dom: I monaci **benedettini di Monte Oliveti**. — S. Salvatore Monferrato: Ed. „L'Ulivo" [1952]. 511 p.
Lekai, Louis Julius, SOCist: The White monks. A history of the **Cistercian order**. — Okauchee, Wisc.: Cistercian Fathers, Our Lady of Spring Bank 1953. 328 p., 9 ct., 32 pl., $ 4,75.
Léon, A.: Histoire de l'Ordre des **Frères Mineurs**. — P: Éd. franciscaines 1954. XVIII, 396 p.; ffr. 500,—.
Convegno colombiano, **Bobbio** 1—2 sett. 1951. San **Colombano** e la sua opera. — Bobbio 1953. 160 p.; lir. 1000,—.
Zibermayr, Ignaz: Die **Rupert**legende. — MIÖG LXII, 1954, 67—82.
Mayer, Theodor: Die Anfänge der **Reichenau**. — ZGOberrhein CI ⟨[=] N. F. LXI⟩, 1953, 305—352.
Fritze, Wolfgang: **Bonifatius** und die Einbeziehung von Hessen und Thüringen in die Mainzer Diözese. — HessJLG IV, 1954, 37—63.
Büttner, Heinrich: Bonifatius und die Karolinger. — HessJLG IV, 1954, 21—36.
Delarüelle, Étienne: **Charlemagne** et l'Église. — RHistÉglFr XXXIX, 1953, 165—199.
Griffe, E.: Aux origines de l'État pontifical. Charlemagne et **Hadrien Ier** ⟨772—795⟩. — BullLittEccl LV 1954, 65—89.
Cabaniss, Allen: **Agobard of Lyons**. Churchman and critic. — Syracuse. NY: Syracuse Univ. Pr. 1953. XII, 137 p.
Duhr, Joseph, SJ: Humble vestige d'un grand espoir décu. Épisode de la vie de **Formose**. — RechScRel XLII, 1954, 361—387.
Ullmann, Walter: The origins of the **Ottonianum**. — CambrHistJ XI, 1953, 114—128.
Despy, G.: La carrière lotharingienne du pape **Étienne IX**. — RevBelgePhHist XXXI, 1953, 955—972.
Dressler, Fridolin: **Petrus Damiani**. Leben und Werk. — R: „Orbis catholicus" / Herder 1954. XVII, 247 S., 1 Kt. = StudAns XXXIV. [Phil. Diss. Würzburg 1951.]
Hauptmann, Ludmil: Das Regensburger Privileg von 1086 für das Bistum **Prag**. — MIÖG LXII, 1954, 146—154.
Sacerdozio e regno **da Gregorio VII a Bonifacio VIII**. Studi presenti nella Sezione di storia ecclesiastica. — R: Pont. Univ. Gregoriana 1954. XII, 180 p. = Atti d. Congresso internaz. ten. d. Pont. Univ. Gregoriana in occ. d. IV cent. d. s. fond. V = MiscHistPont XVIII; lir. 1200,—.
S[an] **Bernardo**. Pubblicazione commemorativa nell' VIII centenario de.la sua morte. — Mil: Vita e Pensiero 1954. X, 198 p. = Pubblicatzioni d. Univ. catt. d. S. Cuore, N. S. XLVI; lir. 1000,—.
Richard, Jean: Le **Royaume latin de Jérusalem**. — P: Pr. univ. de France 1954. 367 p.; ffr. 800,—.
Frugoni, Arsenio: **Celestiniana**. — R: Ist. stor. ital. 1954. VIII, 189 p. 4⁰ = Studi storici, T. III [=] Fasc. 6—7; lir. 1900,—.
Giovannozzi, Lucia: Contributo alla bibliografia delle opere del **Savonarola**. Edizioni dei sec. XV e XVI. Catalogo d. mostra savonaroliana ordin. n. Mus. d. S. Marco in Firenze. — Fi [: Olschki] 1953: Tip. Giuntina. 175 p., 29 tav.; lir. 1700,—.

6. Gesamte Neuzeit

Bonomelli, Emilio: I **papi** in campagna. — R: Casini 1953. XII, 513 p. = La nave d'Ulisse VII; lir. 2800,—.
Macedo Soares, José Carlos: Fontes da história da Igreja católica no **Brasil**. — Rio de Janeiro 1954. 338 p.
Mönchtum. — Grolleau, Charles, & Chastel, Guy: L'Ordre de Cîteaux: **La Trappe**. Éd. rev. et augm. — P: Grasset (1954). VIII, 298 p. = Les grands ordres monast. et inst. re.ig. XIV.
[Neue Zs.—] Spicilegium historicum **Congregationis SSmi Redemptoris**. I. — R: Collegium S. Alfonsi de Urbe 1953.
Protestantismus. — The **American** Church of the protestant heritage. Ed. by Vergilius Ferm. — NY: Philos. Library 1953. 481 p.

7. Reformation und Katholische Erneuerung

Jedin, Hubert: Joseph **Greving** ⟨1868—1919⟩. Zur Erinnerung an die Begründung der **„Reformationsgeschichtlichen Studien und Texte"** im Jahre 1905. — Mstr: Aschendorff (1954). 65 S. = Katholisches Leben u. Kämpfen im Zeitalter d. Glaubensspaltung XII; DM 3,60.
Schätti, Karl: **Erasmus von Rotterdam** und die römische Kurie. — Bas & Stu: Helbing & Lichtenhahn 1954. 169 S. = Basler Beiträge z. Geschichtswissenschaft XLVIII. [Diss. Basel.]
Vasella, Oskar: Abt Theodul **Schlegel** von Chur und seine Zeit, 1515—1529. Kritische Studien über Religion u. Po.itik in d. Zeit d. Reformation. — Frb/S: Universitätsverl. 1954. XVI, 375 S. = ZSchweizKG, Beih. XIII; sfr. 13,— (DM 13,—).
Huebscher, Bruno: Die **deutsche Predigerkongregation**, 1517—1520. Aufhebung, Kampf und Wiederherstellung. — Frb/S 1953: Paulusdr. 140 S. [Kath.-theol. Diss. Freiburg/Schw.]
Rupp, Gordon: The righteousness of God. **Luther** studies. — L: Hodder & Stoughton (1953). XIII, 375 p. = The Birkbeck lectures in eccles. hist. deliv. in the Univ. of Cambridge, 1947; sh. 25,—.
Maurer, Wilhelm: Luther und die Doppelehe Landgraf Philipps von Hessen. — Luther, B 1953, H. III, S. 97—120.
Paul, Leslie: Sir Thomas **More**. — Lo: Faber 1953. 222 p., 4 fig.
Reynolds, E. E.: Saint Thomas More. — Lo: Burns & Oates 1953. 390p., 17 fig.; sh. 25,—.
Darby, Harold S[eager]: Hugh **Latimer**. — Lo: Epworth Pr. (1953). 262 p.; sh. 21,—.
Chester, Allan G.: Hugh Latimer apostle to the English. — Phil: Univ. of Pennsylvania Pr. 1954. X, 261 p., 1 pl.; $ 6,—.
Pennington, Edgar Legare: The episcopal succession during the English Reformation. — Eton Col.ege: Savile Pr. 1952. 164 p.; sh. 12/6.
Wessels, Suitbertus (, SOCist): De Cistercienser orde en het concilie van **Trente**. — CitNed V, 1954, 104—117.
Monticone, Alberto: L'applicazione del concilio di Trento a Roma i „riformatori" e l'Oratorio ⟨1566—1572⟩. — RStChIt VIII, 1954, 23—48.
Nuntiaturberichte aus Deutschland. Nebst ergänz. Aktenstücken. Hrsg. v. d. Hist. Komm. d. Österr. Akad. d. Wiss. in Wien u. d. Österr. Kulturinst. in Rom. Abt. II: 1560—1572, Bd. 2: Nuntius **Commendone** 1560 ⟨Dez.⟩ — 1562 ⟨März⟩. Hrsg. v. Adam Wandruszka. — Graz & Köln: Böhlau 1953. XVI, 181 S., DM 18,80.

8. Neuere Zeit

Nuove ricerche storiche sul **giansenismo**. Studi presentati nella Sezione di storia ecclesiastica. — R: Pont. Univ. Gregoriana 1954. VI, 310 p. = Atti del Congresso internaz. ten. d. Pont. Univ. Gregoriana in occ. d. IV cent. d. s. fond. VI = AnalGreg LXXI; lir. 1800,—.
Acta S. C. de Propaganda Fide ecclesiam **Ucrainae** et **Bjelarusjae** spectantia, ed. Athanasius G. Welykyj, OSBM. Vol. I ⟨1662—1667⟩. — R 1953. XVI, 367 p. = AnalOSBM II, 3, 2.
Colombo, Angelo, SSC: Le origini della gerarchia della Chiesa **copta** cattolica nel sec. XVIII. — R: Pont. Inst. orient. stud. 1953. XIV, 253 p. = Orientalia Christiana analecta CXL.
Lenhart, Ludwig: **Fénelons** Geisteshaltung auf zwei rheinische Bischofsgestalten des 18. u. 19. Jahrhunderts ⟨**Joseph Clemens** von Köln (1671—1723) und Wilhelm Emanuel von **Ketteler** von Mainz (1811—1877)⟩. — Fénelon, Ba-Ba 1953, 63—114.
Marcon, E.: La genesi dell' archidiocesi di **Gorizia**. Nel bicentenario della fondazione, 1752—1952. — Gorizia 1952: Tip. sociale. 59 p.; estr. d.: Studi goriziani XIII.
Meier, Alfred: Abt Pankraz **Vorster** und die Aufhebung der Fürstabtei **St. Gallen**. — Frb/S: Universitätsverl. 1954. 431 S., 6 Taf. = StudFrib, N. F. VIII; sfr. 17,70 (DM 17,—)
Boner, Georg: Katholiken und **Aargau**ischer Staat im 19. Jahrhundert. — Erbe und Auftrag. Festgabe z. aargauischen Katholikentag, Baden ([/Schweiz] 1953), 17—132.
Wicki, Hans: P. **Girard** und die **Freiburg**[Schweiz]er Bischofswahl von 1814/15. — Mélanges Père Girard, Frb/S 1953, 22—135.
Nada, Narciso: L'**Austria** e la **questione romana** dalla rivoluzione di luglio alla fine della conferenza diplomatica romana ⟨ag. 1830—lugl. 1831⟩. — To: Univ. di Torino 1953. VIII, 193 p. = Pubblicazioni d. Facc. d. lett. e filos. V, 3.
Pásztor, Lajos: I cardinali **Albani** e **Bernetti** e l'intervento austriaco nel 1831. — RStChIt VIII, 1954, 95—126.
Hales, E. E. Y.: **Pio Nono**. — Lo: Eyre & Spottiswoode 1954. 352 p., 8 pl.; sh. 25,—
Zettl, Engelbert: Hundert Jahre **süddeutsche Redemptoristen**. — SpicHistCSSR I, 1953, 212—220.
Silberhorn, Lothar, W.: Der Epilog eines religiösen Reformers. Ungedruckte Aufzeichnungen Johannes **Ronges** aus dem Londoner Exil. [Mit Textveröffentl.] — ZRGG VI, 1954, 114—138.
Reinhold, Julius, OFM: P. Ignatius **Jeiler** und die **Alkantariner**bewegung in Norddeutschland. — ArchFrancHist XLVII, 1954, 3—44.
Engel-Janosi, Friedrich: Die österreichisch-diplomatische Berichterstattung über das **Vatikanische Konzil**, 1869—1870. — MIÖG LXII, 1954, 595—615.

9. Neueste Zeit

Arbeitsanweisung des RFSS vom 15. 5. 1938 zur Bekämpfung der christlichen Kirchen (in **Deutschland**). — ZevKR III, 3/4, 1954, 374—397.
Gollwitzer, Helmut, Kuhn, Käthe, & Schneider, Reinhold, Hrsg.: Du hast mich heimgesucht bei Nacht. Abschiedsbriefe und Aufzeichnungen des Widerstandes 1933—1945. — Mchn: Kaiser (1954). 466 S.; Lw. DM 15.—.
The Church under **communism**. — NY: Philos. Library 1953. 79 p.; $ 2,75.
Shuster, George N.: Religion behind the Iron curtain. — NY: Macmillan 1954. XXI, 281 p.; $ 4,—
Cavalli, F., SJ: L'implacabile martirio della Chiesa in **Cecoslovacchia**. — CivCatt CV, 1954, III, 18—33.
Lévêque, Marcel: Persécution en **Pologne**. — P: chez l'auteur 1954. 64 p.; ffr. 100,—
Christliches Zeugnis in **Rußland**. — HK VIII, 10, 1954, 482—486.

Houbrechts, A., AA: Overzicht van het kerkelijk leven in Sovjet-Rusland in het jaar 1953. — ChrOH VI, 4, 1954, 313—317.
Monsterleet, J.: Les martyrs de **Chine** parlent . . . L'empire de Mao Tsétoung contre l'Église du Christ. — P: Amiot-Dumont 1953. 224 p. = Bibliothèque catholique.

VI. Christliche Philosophie

Atti del Congresso di filosofia promosso dalla Società italiana per gli studi filosofici e religiosi. Milano, ottobre 1953. — Mil: Vita e Pensiero 1954. 209 p.
Hengstenberg, Hans Eduard: Zum Streit um die „christliche Philosophie". — Christliche Existenz und Erziehung. Ehrengabe an J. P. Steffes, Mstr [1954], 23—35.
Trethowan, Illtyd (, OSB): An essay in Christian philosophy. — Lo: Longmans, Green 1954. IX, 186 p.; sh. 12/6.
Philosophie nèo-scolastique et philosophie ouverte. Entretiens du Centre romain de comparaison et de synthése, dir. p. M. Raffa et publ. p. F. Gonseth. — P: Pr. univ. de France 1954. 204 p.; ffr 720,—.
Weizsäcker, Viktor von: Am Anfang schuf Gott Himmel und Erde. Grundfragen der **Naturphilosophie**. — Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1954. 105 S.; DM 4,80
Studi filosofici intorno all' „esistenza" al mondo, al trascendente. Relazioni lette nella Sezione di filosofia. — R: Pont. Univ. Gregoriana 1954. VIII, 352 p. = Atti del Congresso internaz. ten. d. Pont. Univ. Gregoriana in occ. d. IV cent. d. s. fond. III = AnalGreg LXVII; lir. 1800,—.
Rintelen, Friedrich: „Existenz" und Glaubensakt. — Christliche Existenz und Erziehung. Ehrengabe an J. P. Steffes, Mstr [1954], 11—22.
Marc, A[ndré], SJ: L'idée de révélation. Raison philosophique et foi. — Greg XXXIV, 1953, 390—420.
Widgery, Alban Gregory: What is **religion?** — NY: Harper 1953. XI, 330 p.; $ 5,—.
Philosophy of religion. — Amst: North-Holl. Publ. Co. 1953. 140 p. = Proceedings XI th International Congress of Philosophy. XI; hfl. 6,50 ($ 1,80).

VII. Fundamentaltheologie und Dogmatik

1. Apologetik und Dogmatik

Horváth, Alexander M., OP: Studien zum **Gottes**begriff. 2. stark erw. Aufl. von: „Der thomistische Gottesbegriff". — Frb/S: Paulusverl. 1954. XII, 316 S., 4 Taf. = Thomistische Studien VI; sfr. 20,80 (DM 20,—).
Morè-Pontgibaud, Ch. de: Sur l'analogie des noms divins. Au centre de l'analogie révélée. — RechScRel XLII, 1954, 321—360.
Studientagungen der deutschen **Mariologischen** Arbeitsgemeinschaft. — HK VIII, 8, 1954, 372—376.
Mitterer, Albert: Vom differentialen zum intergralen Begriff der Unbefleckten Empfängnis Mariae. Zum 100. Jahrestag ihrer Dogmatisierung. — ZkTh LXXVI, 1954, 297—342.
Köster, Heinrich Maria: Die Magd des Herrn. Theologische Versuche und Übungen. 2. neubearb. Aufl. — Lmbg: Lahn-Verl. 1954. XXXI, 506 S.
Zeitler, Engelbert, SVD: Die Herz-Mariä-Weltweihe. Dogmatisch-zeitgeschichtliche Schau. — Kaldenkirchen: Steyler Verlagsbuchhandlung 1954. XXIII, 186 S.; DM 7,80.
Gordillo, Mauricio, SJ: Mariologia orientalis. — R: Pont. Inst. orient. stud. 1954. XX, 282 p.; lir. 2100,—.
Auer, Johann: Salve Maria, Regina mundi. — GL XXVII, 1954, 328—345.
Lang, Albert: Der Auftrag der **Kirche**. — Mchn: Hueber 1954. XIV, 334 S. = Lang: Fundamentaltheologie II; DM 8,80.
Schmaus, Michael: Vom Wesen des Christentums. (3. Aufl., 11.—15. Taus.) — Ettal: Buch-Kunstverl. (1954) 371 S.
Volk, Hermann: Ist das Christentum optimistisch? — Christliche Existenz und Erziehung. Ehrengabe an J. P. Steffes, Mstr [1954], 36—46.

2. Glaubens- und Dogmengeschichte (vgl. a. I, 2)

Flesseman-van Leer, R.: Tradition and Scripture in the early Church. — Assen: van Gorcum 1954. 211 p. = Van Gorcum's theologische bibliotheek XXVI; hfl. 10,50.
Elert, Werner: Christusbild und Christusdogma in der alten Kirche. — ZsystTh XXIII, 1, 1954, 1—15.
Gutwenger, Engelbert, SJ: Das menschliche Wissen des irdischen Christus. — ZkTh LXXVI, 1954, 170—186.
Congar, Yves-M-J. [, OP]: Marie et l'Église dans la pensée patristique. — RScPhTh XXXVIII, 1954, 3—38.
Brinktrine, Johannes: Die ersten Spuren der katholischen Lehre von der sakramentalen Form der Eucharistie. — ThGl XLIV, 1954, 321—338.
Kettler, Franz Heinrich: Enderwartung und himmlischer Stufenbau im Kirchenbegriff des nachapostolischen Zeitalters. — ThLZ LXXIX, 1954, 385—392.
Dorenkemper, Mark, CPPS: The trinitarian doctrine and source of St. **Caesarius of Arles**. — Frb/S: The Univ. Pr. 1953. IX, 234 p. = Paradosis IX; sfr. 10,40 (DM 10,—).
Voogt, Paul de, OSB: Les sources de la doctrine chrétienne d'après les théologiens du **XIVe siècle et** du début du **XVe** avec le texte intégral des XII premières questions de la Summa inédite de **Gérard de Bologne** ⟨† 1317⟩. — (Brug:) Desclée de Brouwer [1954]. 495 p.; bfr. 250,—.
Emmi, Ben}., OP: Senso e portata del decreto **tridentino** sulla Volgata nelle due polemiche protestantico-cattoliche. — Ang XXX, 1953, 347—374.
Tognetti, Mariano, OSM: L'**Immacolata** al concilio tridentino. — Mar XV, 1953, 304—374. 556—586.
Kruse, Ludger: Die Conceptio Immaculata auf dem Konzil von Trient. — ThGl XLIV, 1954, 161—185.
Latko, E. F., OFM: Trent and auricular confession. — FrancStud XIV, 1, 1954, 3—33.
Fransen, Piet, SJ: Ehescheidung bei Ehebruch. Die theologischen und geschichtlichen Hintergründe der ersten Stellungnahme zum 7. Kanon in der 24. Sitzung des Trienter Konzils ⟨Juli 1563⟩. — Scholast XXIX, 1954, 537—560.
Gallus, Tiburtius, SJ: Interpretatio mariologica protoevangelii **posttridentina** usque ad definitionem dogmaticam Immaculatae conceptionis. II: ab anno 1661 usque ad definitionem dogmat. Immac. Conc. ⟨1854⟩. — R: Ediz. di storia e letteratura 1954. XL, 383 p.; lir 4000,—.
Marocco, Giuseppe: La bolla **Ineffabilis Deus**" di Pio IX. Studio stor.-dommat. d. s. processo formativo. — Scrinium theologicum I, 1953, 183—219.
Felipe de Fuenterrabia, OFMCap: El protoevangelio ⟨Gen 3,15⟩ a la luz de la bula „Ineffabilis" y de la „**Munificentissimus**". — EstFranc LV, 1954, 15—52.

3. Konfessionskunde und Oekumenische Bewegung

Loewenich, Walt. von: Häresie, Schisma, Konfession. — Eckart XXIV, 1, Witten & B 1954, 1—9.
Visser-t Hooft, W[illem] A[dolph]: Der Sinn des Wortes „ökumenisch". — Stu: Evang. Verlagswerk (1954). 34 S.; DM 1,50.
Molnar, Enrico C. S.: The strange ecumenical story of **Peter Payne the English hussite**. — AnglThR XXXV, 1953, 189—197.
Bednář, F(rantisek): The ecumenical idea in the **Czech reformation**. — EcumRev VI, 2, 1954, 160—168.
Decker, Bruno: **Nikolaus von Cues** und der Friede unter den Religionen. — Humanismus, Mystik u. Kunst in der Welt des Mittelalters = Studien u. Texte z. Geistesgesch. d. Mittelalters III, 1953, 94—121.
Haubst, Rudolf: Nikolaus von Kues, Wegweiser zur Einheit. — WissWeish XVII, 1954, 1—12.
Ehrenberg, Hans: In der Schule **Pascals**. — Hdlb: L. Schneider 1954. 157 S.; Lw. DM 7,50.
Bradshaw, M. J.: Free Churches and Christian unity: a critical view of the ecumenical movement and the **World Council of Churches**. — Bost: Beacon Pr. 1954. XIV, 225 p.; $ 3,50.

VIII. Moraltheologie

Seelhammer (, Nikolaus): Internationale Tagung katholischer Moraltheologen in Luxemburg vom 8. bis 11. Juni 1954. — TrThZ LXIII, 1954, 309—313.
Stelzenberger, J[ohannes]: Veröffentlichungen von Prof. Dr theol. et sc. pol. Otto **Schilling**. — ThQu CXXXIV, 1954, 258-262.
Lottin, Odon (, OSB): **Morale fondamentale**. — (Tournai:) Desclée [1954]. VII, 546 p. = Bibliothèque de théologie II, 1.
Diez-Alegria, Jos. M., SJ: Etica, derecho e historia. — Madr: Sapientia 1953. 226 p.
Cuevas Cancino, F.: La doctrina de **Suárez** sobre el **derecho natural**. — Madr: Bravo 1952. 292 p.: pes. 35,—
Die Auseinandersetzung über das **Naturrecht**. — Die Welt der Bücher = HK, Literar. Beih. I, 1954, 17—24.
Janssens, Louis: **Droits personels** et autorité. — Lou: Nauwelaerts 1954. 77 p. = Questions de morale; bfr. 36,—
Monda, Antonio di, OFM: La legge nuova della **libertà** secondo S. **Tommaso**. — Nap: S. Lorenzo Maggiore 1954. XX, 315 p.
Balley, Derrick Sherwin: The theology of **sex and marriage**. A short [bibliogr.] guide for readers and studies. — Lo: Church Information Board 1953. 28. p.
Lentini, D.: Matrimonio e maternità. Rivelazioni e insegnamenti. — Bol: Cappelli 1953. VIII, 367 p.; lir. 2500,—.
Miller, Josef, SJ: Was ist in der Ehe erlaubt? Zur Moral des Ehelebens. — ThpQu CII, 1954, 288—297.

IX. Christliche Soziologie

Schöllgen, Werner: Die soziologischen Voraussetzungen der katholischen Sittenlehre. — Düs: Patmos-Verl. (1953). 410 S. = Handbuch d. kath. Sittenlehre V; Lw. DM 22,50.
Schwerd, Erhard: **Staats**formen im katholischen Staatsdenken. —Lachen: Kessler & Gutenberg 1951. XIV, 149 S. [Jur. Diss. Zürich.]
Künneth, Walter: **Politik** zwischen Dämon und Gott. Eine christliche Ethik des Politischen. — B: Luther. Verlagshaus 1954. 616 S.; Lw. DM 28,—.
Eickhoff, Antonius: Freiheit und Macht als fundamentales Problem der **Politik**. — Christliche Existenz und Erziehung. Ehrengabe an J. P. Steffes, Mstr [1954], 108—122.

Politische Ethik ohne „Klerikalismus"? — HK VIII, 8, 1954, 381—386.

Der Kampf gegen den [vermeintlichen] Klerikalismus (in der Deutschen Bundesrepublik). — HK VIII, 11, 1954, 530—537.

Ehlers, Hermann: Zur ethischen Existenz des evangelischen Politikers der Gegenwart. — Deutschlands Aufgabe. Stimmen evang. Politiker, Stu (1953), 11—29.

Soziale Sicherung durch Neuordnung des **Eigentums**. Vortragsreihe der 4. Katholischen Sozialen Woche 1953 in München. Hrsg. v. d. Arbeitsgemeinschaft d. Kath. Soz. Woche. — Augsburg [1954]. 158 S.; DM 4,50.

Soziale Sicherung durch Neuordnung des Eigentums. Vierte Katholische Soziale Woche in München. — HK VIII, 4, 1954, 188—196.

Krasinski, Cyrill K. von, OSB: Über die Krisis des modernen Sondereigentumsbegriffes. — FrbZPhTh I, 1954, 64—87.

Bienert, Walther: Die **Arbeit** nach der Lehre der Bibel. Eine Grundlegung evangelischer Sozialethik. — Stu: Evang. Verlagswerk (1954). XIII, 452 S.; Lw. DM 18,20.

Schöllgen, Werner: Moraltheologische Probleme in der **industrialisierten Gesellschaft**. — Entordnetes Leben — heilende Kräfte = Jahrbuch für Volksgesundung 1954/55, Hamm i. Westf. [1954], 17—26.

X. Caritas und Caritaswissenschaft

Vogels, Alois: Christliche Caritas im Spiegel der Geschichte. — Ratingen: Henn [1954]. 71 S.; DM 2,60.

Reisch, Erich: Das Zeugnis der Caritas und der Fuldaer Katholikentag. — CaritasFr X, 1954, 287—292.

XI. Kirchenrecht (einschl. Kirchl. Verwaltung u. Statistik)

Kirchliche Rechtsgeschichte. — Nottarp, Hermann: Sachkomplex und Geist des kirchlichen Rechtsdenkens bei **Bonifatius**. — Sankt Bonifatius, (Fu 1954,) 173—196.

Sotillo, Lorenzo R., SJ: Las fuentes del **Decreto de Gratiano**. — MiscCom XX, 1953, 299—329.

Stickler, A[lfons] M.: Vergessene **Bologneser Dekretisten**. — Sales XIV, 1952, 476—503.

Hanig, Alois: **Innozenz IV.**, Vater der Fiktionstheorie? — OeAKR III, 1952, 177—213.

Didier, N.: **Henri de Suse** en Angleterre, 1236? — 1244. — Studi in onore di Vincenzo Arangio-Ruiz II, Nap 1953, 333—351.

Didier, N.: Henri de Suse, évêque de Sisteron, 1244—1250. — Revue historique de droit français et étranger XXXI, P 1953, 244—270. 409—429.

Personenrecht. — Hofmeister, Philipp, OSB: Die **Papstwahlbulle** Pius' XII. — TrThZ LXIII, 1954, 289—297.

Bonet Muixí, Manuel: Reforma en los hábitos **cardenalicios** y prelaticios. — RevEspDerCan VIII, 1953, 237—251.

Schmidinger, Heinrich: Die Besetzung des **Patriarchen**stuhls von Aquileja bis zur Mitte des 13. Jahrhunderts. — MIÖG LX, 1952, 335—354.

Moraes-Passos, Afonso de: Ainda a sede primacial do Brasil (: **Bahia**). — REBras XIII, 1953, 657—665.

Matanić, Athanisius, OFM: De origine tituli „**Dalmatiae** et totius **Croatiae** primas". Studium hist.-crit. — Subiaco ⟨Roma⟩ 1952. XVI, 85 p. [Diss. Pont. Athenaei Antoniani, Romae.]

Wolfsgruber, Karl: Die Wahlkapitulationen der Fürstbischöfe von **Brixen** ⟨1418—1601⟩. — Festschrift z. Feier d. 200j. Bestandes d. Haus-, Hof- u. Staatsarchivs II = MIÖSA, Erg.-Bd. III, Wien 1951, 226—244.

Felbinger, Alfred: Gedanken zu Can. 350, § 3 des Codex J. C. **Auxiliarbischöfe** und **Bischofskoadjutoren** ohne Nachfolgerecht. — KlBlSalzb LXXXVI, 1953, 159—160.

Stelzmann, Arnold: Kaiser und Papst als **Kanoniker** am **Kölner** Dom. — Kölner Domblatt VIII/IX, Köln 1954, 131—142.

Vincenzo, C. A. di: De **abbate primate confoederationis benedictinae**. — R: Pont. Inst. utr. juris 1953. 292 p. [Exc. diss.]

Stengel, Edmund E[rnst]: Primat und Archicancellariat der Abtei **Fulda**. Ein Kapitel bonifatianischer Tradition. — Sankt Bonifatius, (Fu 1954,) 488—505.

Schmidt, Gerhard: Die Handhabung der Strafgewalt gegen Angehörige des **deutschen Ritterordens**. — Kitzingen-Main: Holzner 1954. VII, 179 S. = Jahrbuch d. Albertus-Universität z. Königsberg/Pr., Beih. IV; DM 12,—.

Beyer, Jean, SJ: Les **instituts séculiers**. Étude théol. et canonique. — (Brug:) Desclée de Brouwer [1954]. 402 p.; bfr. 150,—; [tir. prélim. d. chap.:] Aux origines des instituts séculiers. — NRTh LXXXV, 1953, 1053—1066; [dt. Übers. d. vorabgedr. Kap. u. d. t.:] Beyer, Joh.: Die Ursprünge der weltlichen Institute. GL XXVIII, 1954, 109—117.

XII. Pastoraltheologie

Müller, [Alfred] Dedo: Das [evang.] System der praktischen Theologie und die Bedürfnisse der kirchlichen Praxis. — ThLZ LXXIX, 1954. 513—520.

Müller, Alfred Dedo: Grundriß der praktischen Theologie. — B: Evang. Verl.-Anst. (1954). 372 S. = Grundriß z. evang. Theologie; in Kunststoffeinbd. DM-Ost 9,80.

Psychotherapie und Seelsorge. Eine Einführung in die Tiefenpsychologie. Ges. Vorträge, hrsg. v. Wilh. Bitter. 2., verb. Aufl. — — Stu: Gemeinschaft „Arzt und Seelsorger" 1954. 205 S.

Arnold, Franz Xaver: Kirche und **Laientum**. — Reden b. d. feierl. Überg. d. Rektorates z. Beg. d. S. S. am 7. Mai 1954. — Tü 1954; [ersch. auch in:] ThQu CXXXIV, 1954, 263—289.

Piontek, Ferdinand, Kapitelsvikar ([des Erzbistums Breslau in] Görlitz): Laienhilfe in der Seelsorge. — PrJhBonVer 1954, 49—52.

Kirche als **Diaspora**. Wesen und Aufgabe (, von Gustav Siewerth [u. a.]). Hrsg. v. Generalvorstand d. Bonifatiusvereins. — Pad: Bonifacius-Druckerei 1954. 79 S. = PrJhBonVer 1954.

Katechetik und Christl. Pädagogik. — Grimaud, Histoire de la liberté d'enseignement en **France**. V: La Restauration. — P: Rousseau 1953. XXXI, 694 p. [I—II ont paru: Grenoble 1944; III—IV: P 1946.]

Lohmüller, Johannes: **Overberg** und unsere Zeit. Zum 200. Geburtstag. — Tr: Paulinus-Verl. 1954. 56 S.; DM 2,50. [ersch. zugl. in: Pädagogische Nachrichten, 1954, H. 2.]

Schoelen, Eugen: (Stanislaus Graf) **Dunin Borkowski** S. J. als Jugendführer und Priesterbildner. Zum Gedächtnis s. 20. Todestages. — VjwPäd XXX, 1954, 113—122. 212—227.

XIII. Liturgik (und Kirchenmusik)

Mélanges liturgiques recueillis parmi les oeuvres de Dom Lambert Beauduin, O. S. B. à l'occasion de ses 80 ans ⟨1873—1953⟩. — Lou: Centre liturg. de l'Abbaye du Mont-César 1954. 268 p. 4°.

Capelle, Bernard, OSB: Autorité de la liturgique chez les **Pères**. — RechThAncMéd XXI, 1954, 5—22.

Quasten, Johannes: The liturgical mysticism of **Theodore of Mopsuestia**. — ThStudies XV, 1954, 431—439.

Engberding, Hieronymus, OSB: Der **Nil** in der liturgischen Frömmigkeit des christlichen Ostens. — OrChr XXXXVII = IV, 1, 1953, 56—88.

Croce, Walter, SJ: Die **Advents**liturgie im Licht ihrer geschichtlichen Entwicklung. — ZkTh LXXVI, 1954, 257—296. 440—472.

Chavasse, Antoine: L'Avent romain, du VIe au VIIIe siècle. — EphLit LXVII, 1953, 298—308.

Jungmann, Josef Andreas, SJ: Vom Sinn der **Messe** als Opfer der Gemeinschaft. — Eins: Johannes Verl. (1954). 79 S. = Christ heute III, 8; sfr. 3,80.

Martimort, Aimé-Georges: Ordonnances et directoires de la messe. — MaisD XXXVII, 1954, 146—170.

Amiet, Robert: La messe pour l'unité des chrétiens. — RScRel XXVIII, 1954, 1—35.

Botte, B[ernard], OSB: Problèmes de l'**anamnèse**. — JEcclH V, 1954, 16—24.

Ritzer, K., OSB: **Ehe**schließung. Formen, Riten und religiöses Brauchtum der Eheschließung in den christlichen Kirchen des ersten Jahrtausends. T. I—III in 2 Bden. — Mchn: Schindele 1951—52. 82, 102. 214 S. quer-4°; [vgl. dazu:] Gy, P[ierre]-M[arie], OP: Le rite sacramentel du mariage et la tradition liturgique. — RScPhTh XXXVIII, 1954, 258—263.

Hymnologie u. Kirchenmusik. — Hucke, Helmut: Die Entwicklung des christlichen Kultgesangs zum Gregorianischen Gesang. — RömQu XLVIII, 1953, 147—194.

Blanc, M.: L'enseignement musical de **Solesmes** et la prière chrétienne. — P: Éd. de la Schola cantorum 1953. 166 p.

Marosszeki, Solutor, SOCist: Les origines du chant **cistercien**. — AnalSOCist VIII, 1952, I—XVI. 1—179.

Koepe, Romano, OFM: OB. Papa **Pio X** e a restauração da música sacra. — REBras XIII, 1953, 825—837.

Martin, Émile, d. l'Orat: A propos d'un cinquantenaire: Le „Motu proprio" et les compositeurs. — RUnivOttawa XXIV, 1954, 25—43.

Romita, Fiorenzo: Das Motu proprio des sel. Papstes Pius X. „Inter pastoralis". Seine Entstehung, Auslegung und Bedeutung. — ZKMus LXXIV, 1954, 42—45. 88—90. 128—132.

XIV. Religiöses Leben und Brauchtum

Citterio, Bernardo: La riforma del **clero** nella trilogia di S. Bernardo. — ScuCatt LXXXII, 1954, 111—132.

Chardon, Heinrich: Die Weltrundschreiben der letzten Päpste über das Priestertum und die Heiligung der Priester. Eine Zusammenschau. — TrThZ LXIII, 1954, 1—17.

Diesem Heft liegt ein Prospekt des Verlages Aschendorff, Münster, bei über das Buch von Kern-Clostermann, „Geh an die Arbeit. Psychologie und Technik der geistigen Schulung."

Alle Rechte, auch die des auszugsweisen Nachdrucks, der photomechanischen Wiedergabe und die der Übersetzung, vorbehalten.
Offenlegung der Eigentumsverhältnisse gemäß Gesetz über die Berufsausübung von Verlegern, Verlagsleitern und Redakteuren vom 17. 11. 1949. Eigentümer: Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, Münster/Westfalen.
Schriftleitung: (21a) Münster, Zum Guten Hirten 77 / Druck: Aschendorffsche Buchdruckerei, Münster (Westf.).
Gedruckt mit Unterstützung der Deutschen Forschungsgemeinschaft

Was schenke ich wem?

Unser Weihnachts-Vorschlag 1954

Einer Dame

Béla Just Der Mondfischer. Roman. (Der subtilste Liebesroman) . . . . . Ln. 7,50
Josef Mühlberger Buch der Tröstungen. 33 meisterhafte Erzählungen . . . . . Ln. 7,50
Edith Stein. Eine große Frau unseres Jahrhunderts. Authentische Biographie
Drei Ausgaben: Ausgabe A Ganzleinen DM 10,80; Ausgabe B kartoniert 7,80, Volksausg. 3,00

Einem jungen Menschen

Robert Morel Die Erde gehört nicht uns. Roman. . . . . Ln. 7,50
Willi Hammelrath Auf dem Wege. Ein Buch der Lebenskunst . . . . . Ln. 7,50
Toni Budenz Der Maitre de plaisir. Die Kunst der Gesellschaft . . . . . Ln. 7,50
Hubert Lindelauf Wer will mit nach Italien ziehn, Fahrtenbuch . . . . . Ln. 4,80
Hubert Lindelauf Die Pingo-Bücher. Band I: Pingo im Urwald
Band II: In der großen Stadt. Band III: Verlorene Schätze . . . . . Je 4,80

Einem Literatur- und Kunstbeflissenen

Peter Metz Abstrakte Kunst und Kirche. Bibliophilband . . . . . Pp. 4,80
Erich Przywara Hölderlin. Eine Studie. (Bahnbrechendes Werk) . . . . . Kt. 4,80
Heinr. J. Rechtmann Das Fremdwort und der deutsche Geist . . . . . Ln. 7,50
J. Schomerus-Wagner Deutsche kath. Dichter der Gegenwart . . . . . Ln. 5,80
August Sieghardt Die Fränkische Schweiz. Kulturhandbuch . . . . . Ln. 12,80

Einem Manne, einer Frau von geistigem Format

Erich Przywara Humanitas / Der Mensch gestern und morgen . . . . . Ln. 38,00
Friedr. W. Foerster Erlebte Weltgeschichte. Memoiren 1869—1953 . . . . . Ln. 25,00
Theodor Heuss Sichtbare Geschichte. Über die Bedeutung der Kunst . . . . . Pp. 2,85
Reinhold Schneider Formen der Macht. Fünf Essays mit Nachwort . . . . . Ln. 4,80
Heinr. J. Rechtmann Die Geschichte der Pädagogik bis heute . . . . . Ln. 9,80
Johanna Herzog-Dürck Zwischen Angst und Vertrauen . . . . . Ln. 7,50
Erwin K. Münz Frankreich (Geistige Länderkunde Band I) . . . . . Ln. 15,00
Federico Michele Sciacca Italien (Geistige Länderkunde Band II) . . . . . Ln. 15,00
Léon Bloy Vier Jahre Gefangenschaft (Der Tagebücher Band III) . . . . . Ln. 15,00
Willi Hammelrath Volksbildung — Arbeiterbildung. Handbuch . . . . . Ln. 5,80

Für das religiöse Leben

Cardinal Newman-Studien. Erste Folge. Hrsg. Cardinal Newman-Kuratorium . . . . Ln. 12,00
Cardinal Newman-Studien. Zweite Folge. Hrsg. Cardinal Newman-Kuratorium . . . Ln. 20,00
Erich Przywara Christentum gemäß Johannes. Interpretation . . . . . Ln. 15,00
Erich Przywara Summula (Was ist Gott). Eine Gesamtschau . . . . . Ln. 4,80

Ihr Buchhändler legt gerne die hier empfohlenen Titel vor

GLOCK UND LUTZ VERLAG NÜRNBERG